

المعرفة عند مفكرى المسلمين

تأليف
الدكتور محمد غلاب

بإيمه
المفطور له الأستاذ الكبير عياض محمود العقاد

والدكتور زكى نجيب محمود

مقرر لجنة التفرغ

الدار المصرية للتأليف والنشر

دار الجيل للطباعة، قصر اللؤلؤة - العقالة
تليفون ٩٠٥٢٩٦

مقدمة

لا يجحد أحد من المثقفين المطلعين على بواطن الأمور أن عصرنا الراهن — بسبب ديمقراطيته — قد بذل ولا يزال يبذل جهودا جبارة مقدرة لكي يجعل المعرفة الإنسانية في متناول الجميع ، ولكي يوجه السواد الأعظم نحو التمسكيات الجديدة التي كان ينبغي أن يتجه إليها العالم الحديث بعد الهزلة العنيفة التي أحدثتها الحربان العالميتان والتحولات العلمية والاجتماعية الهائلة الناتجة عنهما .

حقا إن إنتاج الكتب لم يكن ، في أى وقت مضى ، بهذه الوفرة ، ولكن هل لدى الجماهير الوقت الكافي لطالمة تلك الكتب ، لا أقول بدقة وعمق ، بل بشيء من الانتباه ؟

الواقع الذى لا يمارى فيه أحد هو أن القراءة المتنبهة الواعية التى كانت فيما مضى وسيلة مثلى للتشويق والترفيه عن النفس فى الوقت ذاته ، قد أهملت اليوم . واستعيض عنها بتلك الوسائل المصرية التى تتخذها الأمم لمعرفة الأنباء وتحقيق التسلية كالراديو والتليفزيون والسينما ، ولكن هذه الوسائل لا تقدم إلى الجماهير فى أكثر الأحيان سوى معرفة سطحية ، بل مصطنعة ضارة تعمل فى قوة على إفساد الأذواق ، وتوسيع الهوة بينها وبين المنتجات المالية النافعة .

بيد أن هذه الوسائل — والحق يقال — قد صيرت كلمة الفلسفة أقل إفراعا من ذى قبل لدى ذوى الثقافة المتوسطة ، بل جعلتها مألوفة لديهم . وأكثر من ذلك أنه صار من الأمور الدارجة أن يتصدى أحد الشبان من الطلبة أو الذين هجروا دور العلم قبل أن يتمموا دراستهم للتبشير بمذهب من المذاهب الفلسفية ولو أنه لم يتعمق فى معانيه ولم يتغلغل إلى صراميه .

وأيا ما كان ، فإن هذه الظاهرة — مهما يكن من مساوئها — تدل فى عمومها

على اتجاه العقول نحو الفلسفة الواقعية التي تقتاد العقل إلى التفكير في العالم الخارجي ولا تسمح له بأن يكتفى بالنظر المجرد. ونحن — إذ نتحدث باسم الفلسفة الواقعية — نستطيع أن نبدي دهشتنا من أن دراسة الفلسفة الإسلامية لم تظفر بالنصيب الأوفر لدى هؤلاء الشبان ، وأن تتساءل عن أسباب إهمالهم ذلك التراث. الحميد التليد إلى حد أن صارت نظرتهم إليه تشبه نظرات أحد المتفرجين القشوريين إلى مشيدة أرية يجب بها ويحترمها على بعد بدافع التقاليد ، ولكن دون أن يحاول معرفة تاريخها أو منشأها .

ومما يزيد من جدية تقدرنا لهذا الإغفال ، ما شاهدناه في الميدان الأثني للرئيس ابن سينا من تقدير علماء الغرب ومساهماتهم في إجلال أولئك الأماجد الذين حلوا إلى أوروبا بحكمة الإغريق ، ونقلوا إليها أسرار المعرفة البشرية . وقد برهن أولئك الغربيون على ذلك التقدير بدراساتهم الجسدية العميقة التي خصصوها لتلك الشخصية التي تفوق الثبات من الشخصيات المالية المتأززة .

على أنه ينبغي أن نعلن هنا أن إغفال شباننا دراسة هؤلاء الأعلام قد نشأ عنه أن صارت الجماهير ضحية لتلك الآراء الخاطئة التي يذيعها في ضجيج كبير أولئك الكتاب السطحيون الذين لا عمل لهم إلا الدطاية الجوفاء ، ولا يعنيه إلا أن يفوزوا بنجاح آراء تمزى إليهم أيا كان نوعها . ومجمل هذه الآراء الزائفة التي يذيعها أولئك الكتاب السطحيون أن جميع نظريات القدماء العلمية قد عفي عليها الزمن فتداعت أبنيتها وأشرفت على الانهيار . ولما كان فلاسفة الإسلام هم تلاميذ الإغريق ، فقد كان من الطبيعي أن يتبعوهم في هذا المسير .

غير أن الحقيقة الواقعية التي لا مرء فيها هي أن جانباً كبيراً من تلك الفلسفة القديمة لا يزال وسيظل دائماً يحتفظ بقيمته كاملة لا سيما ما يتعلق منها بنظرية المعرفة ، لأن أفكار السيكلوجيين من الإغريق والعرب كانت أوضح كثيراً من أفكار علمائنا الماديين المعاصرين .

ولقد تلبه إلى هذه الحقيقة في عصرنا الراهن في أوروبا عدد لا يستهان به من أفاضل المفكرين الأدباء الذين لا ينخدعون بشقشقة السطحين، ولا يبهرونهم سراب الأوهام الفارغة، ورأوا أن من الأخطاء الفادحة الخجلة أن يفمضوا عيونهم عن هذا الزيف الذى يحنق الحقيقة، وأن يساهموا بصمتهم في مناصرة الجهل ومعاونة السطحية، فهبوا في حماسة فائقة وألقوا جمجمة فكرية لإحياء التراث الإغريق في شخصية المدرسة التوماسية. ومن أبرز أعضائها المنتجين الفيلسوف المصرى الكبير جاك ماريان مؤلف كتاب «درجات المعرفة» الذى يعتبر من أقدس التراث الفكرية القيمة في هذا العصر.

ولكن لعل من أسباب أخطاء أولئك السطحين الذين يدينون بهذه الفكر أنهم لا يدركون أننا عندما نحاول أن نسترد بالقدماء في بعض ما يميزنا من المشكلات الفكرية إنما نحاول التنقيب عن تجديد في وسط هذا التديم الخالد الجليل، لكي نعيد الشباب إلى هذه الفكر المصرية التى أبلاها التقليد وأقدها نضرة الشباب ونشاطه رغم أنها تزعمه وتظاهر بصوره الموهومة.

ومهما يكن الأمر، فإننا نسوق الحديث إلى أولئك الذين يتخذون الأخطاء العملية التى كبا فيها القدماء، آية على لحوقها بالنظريات الفلسفية، ويربطون بين النوعين برباط وثيق العرى، متين الأواصر، فنذهبهم إلى أن القياس هنا مع الفارق، وأن الرباط بين الفلسفة وأخطاء العلم متجاف مع المنطق، إذ أن الأخطاء العملية غير متأسلة في تفكيرات أولئك الأعلام، وإنما هى ناشئة من وفرة اعتمادهم على مناهج العقل ووثوقهم بأن من الممكن أن توزن المقولات الكامنة في الماديات، وهى على حالتها، بموازين المجرّدات المحضه، وفاتهم أن تلك الكوامن - وإن كانت من المقولات - ليست من المحيط الفلسفى النظرى، بل من محيط العلم التجريبي. وإن فلا ينبغى ألبتة أن توجد رابطة ضرورية بين علمى الطبيعة والفلك من جهة، وفلسفة ما بعد الطبيعة الأرسطية من جهة أخرى.

ولقد تنبه علماء النهضة الأوروبية إلى هذه الحقيقة ، ففصلوا العلوم عن الفلسفة وبهذا أدوا إليها خدمة عظيمة حيث ألقوا عن كاهلها ذلك العبء الثقيل الذي طالما أرهقتها بشوائغه التي هي تحليل ظواهر الطبيعة التي ليست من محيطاتها .

هناك خطأ آخر لا يقل جسامته عن سالفه، وهو أن فلاسفة الإسلام لم يكونوا سوى مترجمين وشراح ومعلّنين للفلسفة الإغريقية . وهذا زعم بعيد عن الصحة بعد العدم عن الوجود ، إذ أن أولئك الأعلام كانوا فلاسفة بأسمى ما في هذه الكلمة من معانٍ ، فقد فهموا تلك الفلسفة أعمق الفهم، وضمّموا أجود الهضم ، ووجهوها أدق التوجيه ، ووضحوا منها ما قمع ، وبسطوا ما تعقد ، وأثاروا ما أظلم ، وبرهنوا على ما أعوزه البرهان . ولم تعزب هذه الحقيقة عن أدقاء المستشرقين فتقبهوا إليها ، وسجلوها في مؤلفاتهم بحروف الإجلال والخلود . وإليك ما يخلد به البارون « كلرادى فو » ذكرى أولئك الأفاضل في كتابه « ابن سينا » إذ يقول :

« إن كل ما قلناه آنفا عن ابن سينا ، وما استشهدنا به من نصوصه يشعر القارىء بمميزات الوضوح والإيجاز والدقة والحزم والقوة في هذا المنطق الذى يتبع المؤلف فيه ارسطو وشراحه ولكن بحرية ودون أن يجمل نفسه مرة واحدة عبدا لهم ، لاقى منهجهم ولاقى عملهم ، بل — بالعكس — هو يكمل منهم ما نقص ، ويصلح ما فسد ، ويهاجم ما حاد عن الحق في رأيه » . ومن ذلك أيضاً قوله :

« إن منطق ابن سينا واضح جلي مؤدى بأسلوب جليل يمد تحفة فنية في العصر الذى كتب فيه . وليس موضوعا في تلك الصور المعقدة البربرية التي ظهرت في العصور الوسيطة في أوروبا ، ولا مصوغا مثل تلك الصياغات التي دلت على فساد أخواق أصحابها . »

ومما يدل على صدق قول هذا الباحث الفرنسى ، أن المسلمين قد أصلحوا من الفلسفة الإغريقية ما فسد ، وأن الناظر في تلك الفلسفة بعد معالجة المسلمين إياها يلاحظ أن مذاهب الفلاسفة الإغريق بعد أن درسها العرب لم تعد كما كانت حين

وضعها أصحابها ، بل إن أثر أولئك الأفتاد في إصلاحها وتحليلها وتعليلها وتحويلها ، لا يجحده إلا غافل أو متمسف . وفوق ذلك فإنهم وجهوا إلى شروحها وتعليقاتها الإغريقية والاسكندرية قدراً عميقاً بصيراً بأدق الشؤون الفلسفية ، وليس هذا فحسب ، بل أضافوا إلى هذه الشروح عناصر جديدة ذات قيمة أساسية استخلصوها من المبادئ القرآنية ، لأن القرآن - وإن لم يكن كتاباً فلسفياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة - قد أمر أتباعه بالنظر في ملكوت السموات والأرض ، وفي أعماق النفس لاستكشاف ما في باطنها من أنوار هادية وأضواء مرشدة . وهذا إلى جانب تعرضه لأهميات المشكلات الفلسفية كالألوهية والوحدانية والكمال الإلهي ، واستحالة الضد والند والشيء ، وكالتنزه عن الإنسال ، واستحالة رؤيته بالبصر ، ونكود النفس والحياة الآخرة وما إلى ذلك من العضلات التي دوخت العقل البشري منذ ظهور الفلسفة إلى الآن . وإذن فالحقيقة الناصئة هي أن فلاسفة الإسلام لم يزيدوا على أنهم استعاروا من أساتذتهم الإغريق أدوات النظر الفكري كالمنطق بأقيسته وأشكاله وحججه وبراهينه ، كما استعاروا عناصر فلسفتهم الطبيعية ومبادئ فلسفتهم العليا أو ما يمد الطبيعة وما إلى ذلك من الأسس التي أعدها أولئك الفلاسفة العظام من الإغريق خير إعداد ، ووجد فلاسفة الإسلام أنها لا تتعارض مع العقيدة فمضوا عليها بالنواجذ واستفادوا منها أعظم استفادة ممكنة .

ولكن الذي لا سبيل إلى الشك فيه أن القرآن هو المنبع الرئيسي الذي أتى منه أولئك الأعلام رحيق الحكمة العالية ، وأن إيمانهم بهذه الحكمة القرآنية أبرزوا أكمل من تلمذهم على فلاسفة الإغريق لأنهم يحاولون دائماً أن يكبحوا جراح أساتذتهم كلما رأوهم ينحرفون عن الصراط المستقيم . بينما أنهم يقفون من القرآن موقف الاحترام والإجلال ، ويبدلون جهودهم في تقديم المونة إلى العقل تجاه التشابهات من آياته ، معلنين تجنبهم الصريح للمواقف السلبية الدالة على المعجز أمام كشف أسرار الكون ، مستندين في هذه الإيجابية إلى أمر القرآن

بالنظر في الملك والملكوت، والتأمل في عالمي الغيب والشهادة . ولا غرو فالقرآن هو أول كتاب سماوى فرض تعلم الفلسفة على أتباعه فرضا ، وأوجب عليهم التفكير في أسرار الكون وخفايا الوجود ، ووصف المتأملين في هذا بأنهم وحدثهم بأولو الألباب ، ورمى الذين لا يتدبرون بأنهم لا يعقلون . وقد أراد بهذا الحوض الحازم أن يصل المؤمن بهذا التفكير إلى معرفة المبدع الأول ووحدانيته وكلامه ، وإلى الإيمان به من طريق العقل ، لا عن طريق التقليد .

وكذلك أراد جل شأنه بهذه الأوامر المشددة أن يتيقنوا بخلود النفس وبالعودة إلى حياة أخرى تصحق فيها عدالة الخالق بمجازاة الخير والشرير بما يستحقانه على عملهما .

« أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي مَلَكَوَتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ » . « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ » . « أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ » . « هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ . يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ » . « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ » . « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ »

حدثني بربك عن تعريف الفلسفة العالما أو فلسفة ما بعد الطبيعة ، وهل هو

شيء غير البحث عن سر الأسرار وعلّة الملل التي عنها صدر كل شيء ، وهي لم تصدر عن شيء ؟

أو البحث عن ألف كل شيء وبائنه ؟

أو عن من أين وإلى أين وكيف ولماذا ؟

وهل موضوع تلك الفلسفة العليا شيء آخر غير حقيقة الحقائق من حيث كشفها وإمطاة اللثام عنها ؟

وهل غايتها شيء آخر غير الحق والخير ؟

وهل هناك فرق بين دعوة الفلسفة معتقياً إلى التأمل في نشأة العالم ومصيره ، وفي عظمة الكون ونظام تسييره ؟

على أن هذه السلسلة الفكرية التي ربطت بين العقول البشرية منذ عهد الفلسفة الإغريقية إلى نهاية العصور الوسيطة ، تتطلب حل معضلة أخرى ، تجعلها أن السلطان الفلسفي القديم هو عبء على كاهل الفكر الحديث يرهق حرته ويقف عقبة كأداء في طريق تقدمه إلى الأمام . ويذكر أنصار هذا الرأي من آيات صحته أن ديكارت لم يستطع أن يخطو في فلسفته خطوة واحدة ، بل لم يضع اللبنة الأولى في بناء منهجه إلا بعد أن اكتسح جميع الآراء السابقة حتى اليوم الذي أعلن فيه قوله : « أنا أفكر ، إذن أنا موجود » .

ولكن قد فات هؤلاء الزاعمين أن إفراط العصور الوسيطة عامة ، والمدرسين خاصة في الانحراف والتعمل والتقليد والجود ، قد وصل إلى أبعد حدوده ، فلم يكن أمامه — لكي يتقدم في سيره الفكري — إلا أن يتخلص من إفراط أولئك الجامدين حتى إذا انتهى من تشييد أبنيته المملّية على ذلك المبدأ البديهي الخالد « أنا أفكر » عاد إلى جعل الملائق بينه وبين جميع العقولات المعتدلة الرشيدة . من إنتاج التدماء على أتم ما تكون قوة ومتانة .

ولا ريب أن سلوك هذه الخطة من جانب ديكارت أبي الفلسفة الحديثة كما يدعوته ، يبدي لنا الحل الناصح لهذه المعضلة وهو يتلخص فيما يلي :

حقاً إن المذاهب الفلسفية القديمة تصبح عقبة في طريق التقدم عندما تزعم أو يزعم الجامدون أنها مستمرة كما هي بل خالدة . بينما أن الدراسة العميقة لذلك الماضي تظهرنا على أنه مشتمل على ابتكارات خاصة في كل حقبة من حقبه . ولكنه لا يمكن أن يعود كما هو وعلى نفس الصورة وفي نفس الظروف . وإذن فعرفة الماضي وفيرة التحصيرة لأنها هي التي تضمن الاحتفاظ بأرق النظريات البشرية، وهي التي تقدم العون على استئصال شأفة الأوهام والأخطاء والتي تنكشف أمام أضوائها على مر الزمن . على هذا الأساس نفسه أدركمها فلاسفة الإسلام فوضوا نصب أعينهم أن يعرفوا كل شيء، وكانت تلك المعرفة لعقولهم هي المحرر الأهم الذي أهلها لتشييد إنتاج خاص استخدم فيه خير ما اشتمل عليه الفكر القديم .

ومما يسترعى الانتباه هنا أن هؤلاء الفلاسفة المسلمين قد تبجروا - قبل الغرب بزمن بعيد - إلى وجود الفكر العظيم التي أنتجها العقل البشري منذ معرفته قدر نفسه وشعوره برسائله في الوجود ، وأدركوها وحدة تلك الفكر الرئيسية من خلال المذاهب للتباينة بل التمازجة . ومن أمتع الأمثلة الرائجة على سلامة هذا التكبير ، تلك الجهود الهائلة التي بذلها الفارابي للتوفيق بين مذهبي أستاذه الجليلين : أفلاطون وأرسطو كما سنشير إلى هذا في موضعه .

بينما نشاهد أن الغرب حين بدأ يتحدث عن الفلسفة قد جعل يعطرننا بتاريخ كثيرة مقتضبة لرؤساء المدارس ، ومختارات خاطفة من مآثوراتهم وعباراتهم . فما رسميل فيسان الأفلاطوني مثلاً يعرفنا بأفلاطون وأفلوطين . وجاساندى الإبيقورى يحاول أن يقدم لوحة وافية لإبيقور . ولقد بلغت التضاربات التي ذاعت عن رؤساء المدارس وزعماء المذاهب إذ ذاك حداً نشأ عنه في القرنين السابع والثامن عشر حكم جدمى عن مفكرى المصور الماضية ، بل إن هؤلاء المفكرين قد ضاروا حيناً هيدفا للنقد اللاذع ، وحيناً آخر موضوعاً للتندر والفكاهة . ومن ناظرى التي كانت تتناقلا البيئات الأدبية في تلك الحقبة قول بعض الظرفاء : إن

تاريخ مذاهب الفلاسفة هو عبارة عن متحف يحتوي أغرب شواذ العقول البشرية، وليس له من ثمار سوى الخلط والنموض .

ومع ذلك ففي تلك الحقبة ذاتها بدأت حركة مضادة لهذا الأخطبوط ترسم في الأفق مؤسسة على أن وحدة العقل البشري لا تزال مرثية بجلاء من خلال تعارضات المدارس . وقد أخذ أنصار هذه الفكرة الجديدة يسلكون إلى تطبيقها إما سبيل إزالة الخلافات بين المدارس ، وإما طريق التمييز بينها واختيار اسمها وأدائها إلى الوحدة ، وأبعدها عن التنافر مع الأخريات . ويعتبر لينينز وبروكير أسطع ممثلي روح التوفيق واختيار ما يربأ الصدوع ويضيق من اتساع الهوة على نحو ما سبق إليه الفارابي أولئك للفكرين الغربيين بأكثر من عشرة قرون . وبفضل هذه الجهود الجديدة صار تاريخ الفلسفة تاريخاً للعقل البشري خليفاً بأن يبرز مقدرته على حل مشكلات الوجود وتطويرها ، وإبان له كيف أنه يستطيع - من خلال المصادمات والمحن - أن يصل إلى معرفة الحقيقة . ومنذ ذلك الحين أخذ تاريخ الفلسفة يسمو نحو الكمال ، وجعل يفغل تاريخ رؤساء المدارس ، ويبدل جهده في أن يصعد إلى منبع الفكر الجوهرية لبني الإنسان ، وفي أن يعتبر الاختلافات والعلاقات التي بينها . وعلى أثر هذا النهوض بتاريخ الفلسفة ، ظهر الإغريق بمكانتهم الحقيقية التي كان ينبغي أن يصلوا إليها والتي كان فلاسفة الإسلام قد صعدوا بهم إليها منذ زمن بعيد . ولا غرو فإن الباحث لا يكاد يزاول أي جانب من جوانب الفلسفة حتى يثر في أسسه على فكرة رئيسية لأحد أولئك الحكماء سواء أتملق ذلك بالذهب العقلي ، أم بالتجريبي أم بالروحي أم بالواقعي . ومن ثم فإن مبدع الفكر العظيم «كأفلاطون ، وأرسطو، وديكارتر واسبينوزا» لا يزالون أحياء على حد تعبير الأستاذ إميل برهيهيه في مقدمة كتابه « تاريخ الفلسفة » .

من كل ما تقدم يبدو جلياً ان فلاسفة الإسلام خليقون بالتقدير والعناية ، فينون بالدراسة التعمقة ، وأن كثيراً من جوانبهم الهامة لا يزال مجهولاً لدينه

جهلا يوشك أن يكون تاما ، وأن فريقا محترما من المستشرقين قد سبقونا إلى تلك الدراسة وسجلوا آراءهم عن هؤلاء الأعلام في كتبهم وبحوثهم . وهاك شيئا مما يصور به البارون كارادى فر أولئك الأفاضل في نهاية كتابه : ابن سينا فيقول :

« الآن ، وبعد أن انتهيت من هذا المؤلف ، وفي الوقت الذى أفارق فيه لا قرأتى بحسب ، بل وأفارق فيه هؤلاء الأموات النبلاء الذين كانت أفكارهم موضوع هذه الدراسة لا أريد أن أضيف إلى ما قدسته إلا كلمة وجيزة أعبر بها عن السرور الذى أحسست به فى قضاء بضعة شهور على صلة بأولئك الرجال الذين كان لهم ثقة وإيمان بالعقل ، والذين فكروا على ضوء القانون المنطقي والذين أبانوا فى كل لفظة ما تستطيع أن تحمله من معان ، والذين آمنوا بالحقيقة العامة واعتقدوا أنها خالدة ، والذين اعتبروا أن الفلسفة هى العلم ، والذين علموا الناس أن السياسة جزء من العلم ، والذين رأوا أن الدول يجب أن يحكمها الحكماء . أولئك الرجال ذوو القلوب الكبيرة الذين لم يكن إيمانهم بأن العقل محدود ، وبأن فوقه نوحا من المعرفة البصيرية يحملهم على الإقلال من الإجلال الذى كانوا يحوطون به العقل ، أولئك الرجال ذوو العقول الواسعة الذين يجدد امتداد معارفهم وتمدها بإثارة الحسد فى نفوس هواة المتخصصين من العلماء فى عصرنا الحاضر مادام أولئك القدماء قد حاولوا بكل ما أوتوا من قوة فى عصورهم أن يفهموا جميع النظريات والمذاهب ولم يعرفوا أى حائل يقف بينهم وبين البحث العقلي .

أولئك الذين أراحوا أن تكون جميع حقول النشاط البشرى مفتوحة أمامهم ، والذين نزلوا وصعدوا بسهولة بين متعادلتين كل درجات سلم الكائنات : من الأرض العميقة إلى الملك الأعلى ، ومن ظلام المادة غير القابلة للإدراك إلى بهر نور العقل المجرد بقدر ما تسمح به طبيعة ذهن البشرى . »

غير أنه إذا كانت دراسة فلسفة الإسلام ، وعلى الأخص موقفهم إزاء المعرفة البشرية تشتمل على أهمية عظمى بالنسبة إلى كل مسلم مثقف ، فإن هذه

للدراسة أيضاً تثير معضلة أخرى سنحاول حلها في هذا الكتاب . ومنشأ ذلك أن التفكير الفلسفي - ولا سيما تفكير هؤلاء الفلاسفة - هو تراث ماضٍ طويل ، وبالتالي هو يحتوي على مناهج متعددة ويستعمل صوراً متنوعة من التسميات الاصطلاحية ، ويعرض على بساط البحث مذاهب كانت قد جعلت تنمو وتضخم شيئاً فشيئاً حتى أصبحت أو كادت تتحدد في عصورهم عن طريق سلسلة الشراح والمقربين فقالوا في كثير منها كلمتهم الحاسمة . ولا ريب أن هناك عدداً لا يستهان به من القراء المتشوقين إلى التعلم يجهلون كل ذلك ، أو يعرفونه معرفة ناقصة على أكثر تقدير . وقد حالت هذه الثغرة بينهم وبين غايتهم التي يتوقنون إليها فلم يجروا على أن يخاطروا باقتحامهم عباب هذا الخضم خوفاً من أن ينحرفوا عن هذه المناهج ، أو أن يصطدموا بتلك التسميات الاصطلاحية الفنية المشحونة بالمعاني إلى حد يجعلها شديدة الغموض بسبب هذه الثروة الفكرية التي يلتقون بها مركزة في صيغها الموزونة في أدق موازين التحديد وأشدّها ضبطاً ولا تحتاج إلا إلى موقف رشيد يجعلها مأثوفة لدى أولئك القراء لكي ينتقل المشازون منهم في التريب العاجل إلى مرتبة الباحثين .

ومن ثم فقد رأينا من الضروري أن نعد الحقل ونعهد الطريق أمام القراء قبل أن نواجه دراسة نظرية المعرفة عند مفكرينا الأماجد .

مما لا ريب فيه أن غايتنا من هذا الكتاب هي المعرفة عند مفكرى المسلمين ، وهذا يتطلب منا بداية أن نشرح الفرق بين معرفة العامة ومعرفة الصفوة . وأن نتبين أن هذه الأخيرة تنفرع إلى المعرفة العلمية ، والمعرفة الرياضية ، والمعرفة الميتافيزيقية ، والمعرفة الصوفية . ولما كانت المرقتان : الثالثة والرابعة هما المقصودتان بالذات هنا ، وأن غايتهما هي الحقيقة المطلقة ، فقد اقتضى هذا أن نبين الفرق بين الحقائق النسبية والحقيقة المطلقة ، وهل هذه الأخيرة موجودة حقاً ؟ وإذا كانت موجودة فهل يستطيع الإنسان أن يصل إليها ؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب ، فهل يصل إليها عن طريق الحس ؟ أو عن طريق الجانب الأدنى من العقل وهو الفكر

أو الذهن الذى يعتمد على الحس والخيال ؟ أو عن طريق الجانب الأعلى الذى يعقل المجردات المحضة دون أى اتصال بالحس أو بالخيال ؟ أو عن طريق الكشف البصرى بعد التخلص من علائق المادة وغواشى الرغبات ولو كانت مباحة ؟

ولكى نحقق هذا الهدف الضرورى سنقدم فى الفصل الأول عرضاً فلسفياً واضحاً غير مركز ، محاولين أن نتجنب فيه الاصطلاحات الفنية ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً ، ليكون فى متناول البيئة التى ألف لها ، وسنجهد أن نلم فيه بأهم ما تضعه البحوث الحديثة تحت عنوان « المعرفة البشرية » على صورها المتباينة المرتبة حسب مراتب وصولها إلى الحقيقة التى هى الناية العليا للمعرفة . وستبين كيف تنشأ هذه الصور ، وكيف تنمو على التوالي . وسنرى أن مناسبتها هى نفس المنابع التى انتهل منها مفكرو المسلمين .

وسنخصص الفصل الثانى لإيضاح الفكر الرئيسية التى تواجه العقل البشرى . إلى بحث المبادئ العامة التى تنبثق منها كبريات المشاكل الفلسفية التى تعنى المتعلمين إلى المعرفة والتى وجد العقل لفهمها والتنقيب عن حلولها ، وسنحدد مكانة المفكرين المسلمين والحلقة التى يشغلونها من هذه السلسلة التى بدأت قبلهم . واستمرت بدم ولا تزال وستظل تتابع سيرها ما دام العقل فى الوجود . وهكذا نقرء لكل بحث أو بحوث متسق بعضها مع بعض فصلاً حتى نوفيها حقوقها من الدراسة .

وعندما نتهى من عرض هذه المسائل العامة نرجو أن نكون وفقنا إلى جعل نظرية المعرفة مألوفاً لدى القارىء ، وحينئذ نستطيع أن نقدم إليه فلاسفة الإسلام محوطين بالإيضاحات الضرورية التى تحدد أوضاعهم ومواقفهم بالنسبة إلى المشكلة التى نحن بصدد حلها ، وأن نبين ماهى الشخصيات التى أرتت فيهم ، وعلى أية صورة حدث هذا التأثير ، فإذا تم لنا هذا ، أفردنا للدراسة المعرفة عند كل واحد منهم فصلاً خاصاً ، ثم ابنا كيف أنهم بدورهم أرتوا فى مفكرى المصور الوسيطة

«مِن مَّسِيحِينَ وَيَهُودٍ» سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ
اللَّهِ تَبْدِيلًا .

إخترنا من أعلام أولئك المفكرين المسلمين خمسة فلاسفة وهم : الفارابي ،
وابن سينا ، وابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد ، واثنين من أفنذاذ الصوفية
وهما الإمامان الجليلان : الغزالي ، وعجي الدين بن عربي . وقصرنا دراستنا لهؤلاء
وأولئك على آرائهم في المعرفة دون بقية مذاهبهم التي هي خضعت صاحبة المعارف
المتنوعة والثقافات المتباينة ، والنظريات العميقة . التي تحتاج إلى عشرات المؤلفات .

بيد أنه لا كان من غير الممكن — كما أشرنا إلى ذلك وكما سنشير إليه مراراً
في مواضعه — أن نستطيع التعمق في دراسة المعرفة عند هؤلاء الخالدين دون
الإلمام في وضوح وتفصيل بالمصادر التي أثرت فيهم تأثيرات أساسية ، فقد وجب
عائنا أن نقف بك ملياً عند هذه المصادر ، وأولها القرآن الكريم بما رسمه لهم
من طرق النظر ووسائل المعرفة الحسية والعقلية ، والبصيرية . وثانها أفلاطون ،
وثالثها أرسطو . ورابعها الفلاسفة الاسكندرانية بما فيها من آراء أفلوطين وشرح
أرسطو . فاذا انتهينا من هذا كله أبنا المعرفة عند الفلاسفة الإسلاميين ثم عرجنا
على المعرفة الصوفية التي لا يمكن أن توثق أكملها إلا إذا كانت معتمدة على دين
صحيح ، ثم أوضحنا هذا النوع من المعرفة ممثلاً في ذينك الإمامين العظيمين
الغزالي وابن عربي . وقد اخترنا أولهما لأنه قاسي في أمر المعرفة ما لم يقاسه أحد
قبله فيما نعلم من آلام تقسية انحرفت لها صحته حتى أشرف على الموت بسبب عدوله
عن التقليد المحض إلى الاعتماد على الأدلة الحسية ، ثم إلى الاعتماد على العقل ، ثم إلى
اضطراب هذا الاعتماد وفراره بنفسه إلى التصوف . ولأن الثاني كان قد بلغ من
سعة الاطلاع ووفرة الثقافة ما لا يجارى فيه ألبتة ولم يتأثر بشيء من هذا كله ،
وإنما كان في علمه مستقلاً ، بل كان نسيج وحده ، وفريد عقده ، وقد وضع علم
الدنيا على الرف وألقى بعمارف أهل الأرض جانباً ، واعتمد على معارف السماء حتى
استحق أن ينعت بإمام العارفين . ولم يكن في هذا شيء من المنالاة ، إذ أنه هو

الذى وضع لنا البادىء التى تميز ما يدركه العقل وما لا يدركه من المجردات ، وأبان أن الأخير هو كنه الله وحده ، فلم يستهن بالعقل ، بل أجله أكمل الإجلال ، ولكنه وقف به عند حده الذى منحه إياه ذو الجلال والإكرام .

وأخيراً سنلحق هذا الكتاب بقائمة من المراجع العامة والخاصة التى استمناها فى اللتين : العربية والفرنسية ، لى نيسر أمام القارىء سبيل الاسترشاد والاستزادة من البحث عن الحقيقة فى مواطنها المتنوعة .

هذا ، ونسأل الحق الذى منح كل حق وجوده أن يسدد خطانا ، وأن يتوج بالنجاح مسعانا ، وأن يوفقنا إلى الحقيقة التى هى غايتنا الأولى والأخيرة من كل ما نزاوله ونحاوله ، وبالله العون ومنه التوفيق .

القسم الأول

محيطات المعرفة

الفصل الأول

المعرفتان العامية والعلمية

مما لا ريب فيه أن أدقاء الباحثين - ونحن معهم على أتم وفاق - قد أجمعوا على أن الثقافة البشرية سلسلة مناسكة الحلقات تؤثر سوابقها في لواحقها على صورة جلية أو غامضة ، وأن هذه اللواحق أحياناً تعمل في إنتاج السوابق عمل النحلة في الزهور حيث تحوّلها إلى شهد شهى يبرى إليها لا إلى الأشجار التي أنتجت تلك الزهور . ولا ريب أنه من غير الممكن أن يصل الباحث إلى نتائج مرضية بل صحيحة في أية ناحية من نواحي الحياة الفكرية الإسلامية دون أن يصعد إلى منابها الرئيسية من الإنتاج الإغريق ؛ بل دون أن يتقصى هذا الإنتاج في عناية ودقة ، لتيسر له الموازنة بينه وبين ثمار الفكر الإسلامى ، ولتبين مقدار أثر الفكر الإغريق فيه وما جرده المسلمون في ذلك فينتهى إلى الهدف المراد .

لهذا قد صممنا على أن نبدأ بحثنا في هذا الكتاب بعرض واف لنظرية المعرفة من حيث هي ، فندرس مثلاً الحقائق القابلة للمعرفة وغير القابلة لها ، ونفحص القابل منها للعرفان كي نبين مدى ما في مكنة النفس البشرية أن تصل إليه ، وهل يكون ذلك الوصول على سبيل اليقين أو على سبيل الترجيح ؟ وما هي الوسائل التي تحقق تلك الغاية للنفس الإنسانية ؟ وما هي المؤهلات اللازمة لإعداد كل من هذه القوى حتى يتيسر لها العرفان ؟ وما إلى ذلك مما هو ضرورى لتعقب المعرفة البشرية في مواطنها الأساسية . فإذا انتهينا من ذلك تبينناها عند الإغريق فوقنا بها عندنا وقفة تمكنا من تجليتها عند مفكرى المسلمين ، لأن الثانية لا يمكن فهمها ولا إيضاحها بدون الرجوع إلى الأولى . وإليك هذه الوقفة :

جوهر المعرفة موجود وجوداً محققاً ، ولكن نمت المعرفة من قلة وكثرة ،

الفصل الأول

المعرفتان العامية والعلمية

مما لا ريب فيه أن أدقاء الباحثين - ونحن معهم على أتم وفاق - قد أجمعوا على أن الثقافة البشرية سلسلة مناسكة الحلقات تؤثر سوابقها في لواحقها على صورة جلية أو غامضة ، وأن هذه اللواحق أحياناً تعمل في إنتاج السوابق عمل النحلة في الزهور حيث تحوّلها إلى شهد شهى يبرى إليها لا إلى الأشجار التي أنتجت تلك الزهور . ولا ريب أنه من غير الممكن أن يصل الباحث إلى نتائج مرضية بل صحيحة في أية ناحية من نواحي الحياة الفكرية الإسلامية دون أن يصعد إلى منابها الرئيسية من الإنتاج الإغريق ؛ بل دون أن يتقصى هذا الإنتاج في عناية ودقة ، لتيسر له الموازنة بينه وبين ثمار الفكر الإسلامى ، ولتبين مقدار أثر الفكر الإغريق فيه وما جرده المسلمون في ذلك فينتهى إلى الهدف المراد .

لهذا قد صممنا على أن نبدأ بحثنا في هذا الكتاب بعرض واف لنظرية المعرفة من حيث هي ، فندرس مثلاً الحقائق القابلة للمعرفة وغير القابلة لها ، ونفحص القابل منها للعرفان كي نبين مدى ما في مكنة النفس البشرية أن تصل إليه ، وهل يكون ذلك الوصول على سبيل اليقين أو على سبيل الترجيح ؟ وما هي الوسائل التي تحقق تلك الغاية للنفس الإنسانية ؟ وما هي المؤهلات اللازمة لإعداد كل من هذه القوى حتى يتيسر لها العرفان ؟ وما إلى ذلك مما هو ضرورى لتعقب المعرفة البشرية في مواطنها الأساسية . فإذا انتهينا من ذلك تبينناها عند الإغريق فوقنا بها عندنا وقفة تمكنا من تجليتها عند مفكرى المسلمين ، لأن الثانية لا يمكن فهمها ولا إيضاحها بدون الرجوع إلى الأولى . وإليك هذه الوقفة :

جوهر المعرفة موجود وجوداً محققاً ، ولكن نمت المعرفة من قلة وكثرة ،

أو نسبية وإطلاق ، أو فطرية واكتسابية هو الذى اختلف فيه الفلاسفة منذ أقدم عصور الفلسفة الإنسانية ولا يزالون كذلك حتى اليوم . فهى تارة نسبية . وأخرى مطلقة ، وثالثة فطرية كلها ، ورابعة مكتسبة كلها ترتكن على التجارب . وكذلك تمييز القوة العارفة ، وتحديد مدى اختصاصها ، فرة هى الحواس وحدها كما عند هيراقليطيس ، وأخرى هى الحواس مع العقل كما يرى أرسطو ، وثالثة هى البصيرة كما يرى أفلاطون ، ورابعة هى العقل وحده كذهب ديكارت ، وهلم جرا . ولكن قبل أن نعرض لهذه التفاصيل ينبغي أن نشير إلى هذه الفروق الأساسية بين المعرفة العامية والمعرفة الفلسفية فنطرح الأولى جانباً ، ونقصر بحثنا على الثانية . وهاك شيئاً من تلك الفروق :

تنقسم المعارف الإنسانية إلى قسمين يدعى أولهما بالمعارف العامية ، وهى مجموعة الشاعر والإحساسات المادية المتحصلة للانسان بواسطة بعض أجزاء بدنه ، وهى تمتاز بأنها بسيطة ساذجة خالية من الدقة والتعمق ، وبأنها مزعومة متنقلة لانكاد تثبت ولا تدوم ، وبأنها مختلطة متشابكة مضطربة القواعد والأسس كما يصفها الفيلسوف القديم هيراقليطيس بأنها أشبه بماء يسيل بين شطآن غير محددة سيراً غير محدد المصير .

ونحن مدينون بهذه المعارف العامية لحواسنا التى نستعين فى توصيلها اليها بالزمان والمكان ، ولكن ليس هذا هو كل شيء ، بل إن الحواس تعانى فى نقل تلك المعارف عمليتين لا بد منهما لحصولها لدينا . أولاهما ارتسام تلك الأشياء للمادية المراد نقلها ، وثانيتها نقل تلك الرسوم إلى مكانها الطبيعي من النفس البشرية .

غير أن هذه المعارف قبل تدخل الزمان والمكان فى عملية إدراكها تكون مؤقتة بأوقات الإحساس القصيرة من ناحية ، وغير مضبوطة ولا محددة من ناحية أخرى . فإذا تدخل فيها هذان الطرفان الضروريان تحددت وانضبطت وأصبحت

قابلة للبقاء . وفي هذه الحالة وحدها يشترك العقل في المعرفة . أما قبل ذلك فهي مادية بحتة . وباشتراكه يحدث الثبات الذي تنشأ فيه الذكريات الماضية والامتداد الذي يتكون منه الخيال في المستقبل . هذا إلى ما يرافق المعرفة من نظام ودقة يحلان محل الهمجية والسطحية والاضطراب .

يبين مما تقدم بالضرورة أن للمعرفة العامة درجتين : الأولى المعرفة الإحساسية البحتة . وهي هجمية مؤقتة لاعلاقة لها بذكريات الماضي ولا بأخيلة المستقبل ، والثانية هي ما تشترك النفس في عملياته ، وهو منظم ثابت يتناول ماضي الحياة وحاضرها ومستقبلها . والقسم الثاني هو الذي يعول عليه من المعارف الإنسانية ، لأن الحاضر والمستقبل يظنان مظلمين معقدين إذا لم يتضح بنور الماضي ، والماضي لا يبقى منه في القسم الأول شيء . فلو كانت المعرفة مقصورة على القسم الأول ، لكانت عبثا ومدومة الفائدة . وإذا ثبت أن الحاضر يستضيء بالماضي من هذه المعارف ، وأن تلك المعارف ليست في درجة واحدة ، بل هي متباينة متفاضلة فيما بينها ، وجب ترتيب هذه المصاييح حسب مالها من قيم ودرجات في الفائدة العملية ، ثم اخزانها في الذّاكرة إلى أن يحين وقت الحاجة إليها والانتفاع بها . وهذه هي عملية أخرى تقوم بها النفس .

وأما المعرفة الفلسفية ، فيحدها فريق من الفلاسفة بأنها امتداد سلطان المعرفة العامة ولكن هذا الامتداد يجب أن يتمشى تبعاً لقانونه . ضبوط تكون المعرفة الأولى قد استغلتها واستفادت منه .

وأظهر الفروق بين المرفتين هو :

١ — أن المعرفة العامة مقصورة على النواحي المادية والاجتماعية من الحياة ، بينما أن المعرفة الفلسفية تتناول فوق هذا محاولة كشف اسرار الكون ووخفايا الوجود .

٢ — أن المعرفة العامة موجودة لدى جميع أفراد بني الإنسان على حين أن المعرفة الفلسفية هي مقصورة على أفراد صنفوة البشرية .

٣ — أن المعرفة العامة فطرية توجد لدى كل من توفر فيه التدر المحقق للانسانية من العقل ، ولكن المعرفة الفلسفية مكتسبة بالمران والتطبيق الدقيق ، بل هي نتيجة مجهود عظيم وصبر طويل .

٤ — أن المعرفة العامة معرضة للتأثر بالبريزة أو بالعاطفة في حين أن المعرفة الفلسفية خليقة بأن تكون بمنجاة من أثر هذين الباعثين .

والآن إليك هذا العرض الموجز للمعرفة في مراحلها المختلفة ومحيطاتها المتباينة: تشمل المعرفة — كما نذكرها اليوم — محيطات واسعة تبدأ بالمعرفة العامة التي يشترك فيها جميع أفراد النوع البشرى ، ثم تصعد إلى درجة التجارب الحسية على أيدي الطبيعيين أو الكيميائيين ، ثم تستمر في صعودها إلى درجة النظر العقلي عند الرياضيين والفلاسفة لكي تنتهي عند مرتبة التجارب التنسكية . ومن هذا يتبين أنها تتطلب جهوداً ضخمة للاحاطة الشاملة التي تضمن القدرة على منح كل غصن من أغصان دوحها المترامية الأطراف الطابع الذي يميزه عن غيره .

وستحاول في هذا الفصل أن نلم بالمرحل التي يجب على الفكر التأمل أن يمر بها لكي يجتاز المحيطات المختلفة للمعرفة ، وأن يطبع كلا منها بالطابع الذي يلائمه . وستجنب في هذا الفصل ، بقدر المستطاع ، جميع الاصطلاحات الخاصة التي تقتضيها التفاصيل الشاملة والتي سنحتفظ بها لدراسة مذاهب الفلاسفة . وحسبنا هنا أن نعود القراء على التأمل ، وأن نرسم لهم الخطط السليمة التي ينبغي أن يسلكوها في تتبع معارفهم إلى منابعها الأساسية وأصولها الحقيقية ، لإيماننا بأن هذه هي الوسيلة المثلى بل الوحيدة لتحقيق الثقافة الصحيحة .

وفوق ذلك فإن هذا التأمل العميق المستمر هو اللبنة الأولى في مشيدة الفلسفة التي هي جماع المعارف المكتسبة بلا معارضة ، وهي التي تحتفظ لتلك المعارف

ببوحدها الأساسية مع منحها إياها حرية التنوع والاختلاف حول الموضوعات التي تعرض لها .

الدرجة الدنيا أو المعرفة العامة

تبدأ المعرفة البشرية سيرها بمرحلة الحس المشترك . ومعنى هذا أننا جميعاً حسيون تجريبيون في أول الأمر ، أى أننا ننتزع من تجارب البصر والسمع والذوق واللمس والشم معرفة الواقع الحس . ومن ثم فإن الفلسفة الواقعية تمنح الحس المشترك المرتبة الأولى في الأهمية ، إذ هو نفسه في عداد الواقعيات ، وهو الذي يقتادنا إلى النقطة التي يلتقي عندها فكر العاى بفكر العالم والفيلسوف .

نلاحظ بديا أن الحس المشترك ليس من البساطة إلى هذا الحد الذي يتبادر إلى ذهن للوهلة الأولى ، فنحن نجد من جهة مشتتلا على بعض المبادئ المعقولة ، وعلى طائفة مختلطة غامضة من اليقنيات الأساسية اللازمة للحياة البشرية ، وذلك يصيره مستقيماً . ولكننا من جهة أخرى نرى أنه — إلى جانب هذا الانعطاف الخير — مشتمل على اعتماد طبيعي آخر يدفعه إلى عدم فهم الروحية وينحى به نحو المادية عندما يحيل اليه مثلاً أن الشمس تدور حول الأرض ، أو حين يخلع على المكان وصفى الأعلى والأدنى . ومن ثم كان تخليصه من أخطائه هو الشرط الأول لتقدم العلم والفلسفة ، بل من الأمور المتفق عليها أن عدداً عظيماً من التقدمات العلمية قد جاء مخالفاً لمعتقداته .

هو إذن أولى خطوات عملية المعرفة ، ولكنه يفتقر مقايير واضحة التأمل . الفيلسوف الذي يقتاد إلى معرفة توجد فيها يقينيات الحس المشترك الأساسية ولكن بعد أن كونها العقل وجعلها في حالة عملية .

في طليمة عمليات المعرفة المادية إذن يدعونا الحس المشترك إلى أن نتفتح . عيوننا على الأشياء وأن نلمسها ونشمها لنكن نلم ما هي ، ثم ينتهى قائلنا : إن ما

أصوره هو الموجود ولا ريب أنه في هذا غير مخطيء ، ولكنه لا يلبث أن يحول هذا الجزم إلى نوع من المادية ، وأن ينحرف به عن الصراط السوى إلى تمثيل مفرط في السهولة ، إذ يتخيل أن التصور هو صورة مادية للشيء . التصور تتفق معه بحيث تكون جميع شروط أحدها هي عينها شروط الآخر .

وينبغي أن نبذل مجهوداً في التفكير لكي نفرق بين الشيء والتصور ، وبالتالي لكي نترك أنفسنا ونفرق نسبياً بين أنفسنا وما تصورناه ، لأن العرفان هو أن يتميز الإنسان بدياً عما يعرفه . والمعرفة هي العلاقة بين العارف والقابل للمعرفة . ويسمى الأول بالعارف أو الفاعل ، ويدعى الثاني بالمعروف أو موضوع المعرفة .

وهذا المجهود المستمر في التفكير هو الذي يسمح لنا بأن نستنبط أن المعرفة العامة هي موطن للتناقضات ، والأخطاء . ويفضل تقديمها عرف العقل نفسه . ومنذ تلك الآونة طفق يرشدنا إلى علم جديد لا يتبينه إلا الفكر . وهو عالم العلاقات القابلة للتعمق ، وبهذا يجعلنا نصل في المعرفة إلى درجة أعلى من سابقها .

وقبل أن نتغلغل في هذا العالم الجديد ، ينبغي أن نجمل كل ما تقدمه المعرفة المادية من خصائص وتفاصيل .

يبدو العالم أمام المعرفة العامة سلسلة من الأحداث والوقائع التي يندرج منها ما يخضع للتعليل والتنبؤ ، وهي تقبلها بجميع تعقداتها كما تتقدم إلى الإدراك الحسي . إنها تقدم إلينا العالم بوصف أنه مجموعة من الخواص يستحيل تحديدها أقيمتها فهي تلاحظ مثلا أن الجسم الذي يهوى ، تزيد سرعة هويته باطراد ، ولكنها لا تستطيع أن تحدد مقدار السرعة في أية لحظة من لحظات هذا الهوى . وهكذا تظل أسيرة لتباينات الظواهر حين ترى مثلا ظاهرتين متضادتين في مظهرهما - كتقطعة الخشب التي تطفو على سطح الماء ، والحجر الذي يهوى إلى القاع - متسقيتين في خضوعهما للقانون آتم اتساق .

ولما كانت غير قادرة على تحليل الظواهر، فإنها غير قادرة أيضاً على الربط بينها. وهي لهذا تحصر مواقفها في أغلب الأحيان في سردتها وفي تسجيل الملاحظة عليها. ومن هذا ينتج أن تكون جميع الأحداث والظواهر في رأيها ممكنة أو محتملة، أى يمكن أن تقع على صورة أو على أخرى أو ألا تقع أبته. وهكذا لا نسمح بالتنبؤ بها إلا بهيئة مزعومة وعامة لا يترتب عليها سوى عمل جد محدود. ولولم يكن لدى الإنسان إلا هي لكان عمله بإزاء الطبيعة في منتهى القصور. وبالإجمال إن هذه المعرفة لاتصل إلى أن تتخلص من الذاتية، لأنها مؤلفة من أحاسيس فردية ومن آراء تسودها الظروف الرضية، وفي أكثر الأحيان تسيطر عليها الأوهام وأخيراً هي لا تستطيع أن تقدم إلينا إلا نصف معرفة غير كامل وغير يقينى، وإذا نتيجة جد ضيقة. وإذن فلا ينبغي أن ندهش أو أن تباغتتنا هذه النتيجة. فإدام أن الأحداث في تنبر لا ينقطع، فإننا لا نستطيع أن نعرفها معرفة تامة إذ لا علم إلا العام كما يقول أرسطو في المقالتين الأولى والثانية من «ما بعد الطبيعة» وكما سنوضح ذلك في موضعه

المعرفة العلمية

لنعد هنا إلى المرض الفلسفى الذى رأينا فيه التفكير التنبهى يقتضى بنا إلى تحقق التمييز بين موضوع المعرفة والفكر الذى يعرف. وإذ يعرف العقل نفسه على هذا النحو يتابع جهوده الفكرية فيتين أن الحالة التى تكون عليها الأشياء فى عقولنا لكى تعرف ليست هى نفس الحالة التى كانت عليها فى العالم الخارجى، لأنه — بالنسبة إلى الأشياء — يوجد نوعان من الوجود: أولها الوجود الشخص الذى تستمتع به لكى تبقى بعيدة عن الدم - وثانيهما الذى تظفر به عندما تستولى عليها النفس لتعرفها.

وأيا ما كان، فإن الأشياء حين تنتقل إلى نفوسنا بوساطة الحواس تتخلص بديا من مادتها التى تمثل فيها وتلك الحالة هى التى يعبر عنها أرسطو بقوله: «ليس

الحجر هو الذى فى نفسى ، بل صورته ، ولكنها - لى تدخل فى عقولنا -
تتجرد من فرديتها ، وتتحول إلى العمومية ، فنحن إذ نرى الأسد المشخص يلتهم
ظبية تقتل هذه الصورة إلى درجة العمومية حيث يصدر حكم العقل بأن هذا
الحيوان من فصيلة أكلة اللحوم . وإذن فليس التصور نسخة مادية للأشياء ،
ولكن لى معنى هذا أن الأشياء تتغير وإعما الذى يتغير هو حالة وجودها لا
ما يؤلف طبيعتها ، إذ أن المعرفة لىست علاقة تشويه ولا إفساد ولا تبديل لموضوعات
المعرفة ، وإلا فهى لا تصل إلى الحقيقة .

قلنا آتقا إن العقل يجرد الأشياء من مادتها فيرتقى بها إلى مرتبة اللامادية
والعمومية حيث تدعى بالمفاهيم ، وإذ ذاك يختبرها فى جميع مظاهرها فيفرقها
ويوازن بينها ثم يجمع كل طائفة منها تحت الرابطة التى تلتصقها . ولا جرم أن جميع
هذه العمليات المنطقية من جانب العقل تتعلق بأحوال الأشياء ومُشرايط وجودها .
فيها ، وإعدادها للمعرفة ، ولكنها لا تمس طبيعتها أدنى مساس .

ولا ريب أن هذا التمييز بين جواهر الأشياء وحالات وجودها فى العقل شىء -
رئيسى فى نظرية المعرفة ، وهو يسمح بالتعبير عن عمليات المعرفة بالمعبرة الحديثة
وعلى النحو الذى تدرس عليه فى المعاهد الفلسفية .

ومجمل هذا كله أن المذاهب الفلسفية تقرر وجود الأشياء خارج العقل البشرى
وتجمع على إمكان معرفة العقل لتلك الكائنات ، وعلى أنه يستطيع أن يشيد
فى داخله - بوساطة نشاطه الخاص وعن طريق الحس - معرفة حقيقية متفقة
مع الواقع . وإذن فالمعرفة هى تشييد للواقع مقام على أسس من قوانين العقل ،
ولكنها لىست مجرد ملاءمه سلبية من جانب العقل لذلك الواقع كما يرى اصحاب
المذاهب التجريبية ، وإنما هى ملاءمة هجومية يقوم فيها العقل بدور إيجابى ، كيانه التشرىح
والتحليل والتجريد ، فيشيد الواقع على مطالبه الخاصة التى تنبثق منها أهمية المنطق
والسيكولوجية اللذين لهما الدور الأول والأخير فى المعرفة . فالأول لأنه هو الذى
على القواعد التى يجب أن يراعها المفكرون فى تعقلاتهم « فتعصم مراعاتها

الذهن من الخطأ في الفكر،... والثانية لأنها هي التي تدرس جميع عمليات الحياة النفسية لاسباب العقلية منها .

نعم إن المعرفة في معناها العام تبتدىء بالحسية ، ولكن ليس معنى هذا أن المحس هو طريقها الوحيد أو الأمثل ، كلا ، فإن أرسطو يقول: « إن الإدراك الحسي ليس هو المعرفة ولكن الذي ليس لديه إحساس لا يمكنه أن يعرف » .

موضوع المعرفة إذن هو العلم ، ولكن بأوسع معانيه ، وعلى صورة واضحة ، بل يقينية ، أى في أكل مراتبه وقيل هذا كله ، ينبى أن يوضع في الحسبان أن غاية المعرفة ليست هي الواقع المحس ، أو الكائن المتحيز المتقلقل في الإمكان ، ولكنها هي العقول العام الامادى الذى ينقب عنه العقل الشرى في العالم المحس ثم بمجرد . وهذا هو معنى عبارتى أفلاطون وأرسطو اللتين مؤداها أن العلم لا وجود له إلا في العقول وقيير القابل للفساد .

ومن هذا يبين أن التعبيرات الحديثة في نظرية المعرفة تقترب كثيراً من تعبيرات حكماء الإغريق ، وأن مفاهيم أرسطو وفلاسفة الإسلام وتجريدهم موضوعات المعرفة الفلسفية ، لا تزال هي أسس المنهج الحديث الذى بمقتضاه ينتزع العقل المعقولات من الحسرات التى تدركها حواسنا ابتداء ، وهى عملية لا تكون ممكنة إلا عندما تطرح جانباً كل ما هو فردى في العالم المحس - وعلى هذا الأساس يستخلص العقل عالماً من المفاهيم والمجردات هو الذى يؤلف المعرفة البشرية والذى - لكي يمكن أن يعرف - يجب أن يتجرد من وجوده الخارجى .

وبالإجمال إن حواسنا تدرك الأشياء في أفرادها المشخصة وفي وسط تيار الأحداث المتغيرة ، بينما أن عقولنا لا يستطيع إدراكها إلا وهى في طبيعتها وبمميزاتها العامة .

وبعد أن تتكون القواعد العلمية في العقل بوساطة المفاهيم يعود هذا الأخير عن طريق الحواس إلى الفردية المحسة التى يتكون منها العالم الظاهرى ، إذ لا يبنى أن

نسمى أنه إذا لم يكن الشخص موضوعاً للعلم ولا قابلاً للمفهومية بوساطة العقل مباشرة ، فإنه مع ذلك قابل لتفهيم إياه عن طريق المفاهيم ، وبصورة غير مباشرة . وفي هذا المحس ينهى العلم حركته العنقية التي يقوم بها لإحراز الواقعية . ومن هذا يتبين لماذا نمحن في حاجة إلى الحواس . وليست هذه الحاجة لكي ننتزع أفكارنا من الأشياء فحسب ، ولكن لكي تكون سلسلة أحكامنا على الواقع الذي يتألف منه العالم بالمعنى الحديث الضيق لهذه الكلمة .

والآن سنتابع هذا العرض فأحصين درجات العرفان العقلي الذي يستخلصه العقل من واقعية العالم الخارجي ، واضعين كل درجة في منزلتها الحقيقية ، مجملين ذلك فيما يلي :

بين مما تقدم أن التقسيمات الأساسية للمعرفة ومراتبها التجردية هي تابعة لدرجات العقولات التي هي موضوعات للمعرفة والتي حددها أرسطو ، وسار على نسقه فيها فلاسفة الإسلام وعلى الأخص ابن سينا الذي وضحها توضيحاً قاطعاً لم يزد عليه المحدثون إلا أن سلكوا إليه طرقاً مختلفة تنهى كلها إلى غايته المثلى . ولا جرم أن هذه السنة الأرسطية الخاصة بتقسيم درجات المعرفة وترتيبها قد بقيت هي الطريق المنطقي المتبع في الفلسفة . ولكن اللغة المعاصرة قد تمردت أن تجلج عليها أسماء مختلفة . ومما لا ينبغي عن الأذهان أن تقسيم المعرفة على هذا النحو منبثق من تقسيم الفلسفة نفسها . ومجمل هذا التقسيم أن الفلسفة النظرية ثلاثة أقسام :

أدناها : هو ما يحتاج في وجوده وحدوده إلى المادة وهو القسم الطبيعي أو العالم المحس أو الفيزيقي .

وأوسطها : هو ما يحتاج إلى المادة في وجوده ووذ حدوده وهو القسم الرياضي أو قسم «العقولات الكمية» على حد تعبير الرياضيين .

وأعلاها : هو ما لا يحتاج في وجوده ولا في حدوده إلى المادة وهو الفلسفة الأولى .
أو الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة . ولا شك أن مراتب العرفان البشرية تسير مع هذا
التقسيم جنباً إلى جنب ^(١) حتى الآن رغم قدم هذا التقسيم .

الآن - ومن وجهة النظر الفلسفية - سنحاول أن نلقى شيئاً من الضوء
على أقسام المعرفة النظرية التي سجلناها هنا حسب درجاتها من التجرد .

معرفة العالم المحس :

يعرف هذا القسم عند الإفريق وفلاسفة الإسلام بعلم الطبيعة ، وهو يشمل
كل محيط المقولات الكامنة في العالم المحس ، وهو ينقسم اليوم بطبيعته
إلى قسمين :

أولهما : فلسفة الطبيعة ، وهي لا تزال جزءاً من المحيط الفلسفي .

وثانيهما : علوم الطبيعة وهي التي انفصلت عن الفلسفة منذ عهد النهضة .
الأوروبية ، وصار لها كيان مستقل يؤلف معرفة خاصة .

ومما هو جدير بالملاحظة اليوم أن محيط العالم المحس هو الوحيد الذي نجد فيه
فلسفة وعلوماً تجريبية تتقاسمها مبارقنا . وهذا التقسيم لا يوجد في المابدين .
الآخرين من عوالم المعرفة ، لأن الرياضة ليس لها - من حيث التجرد - سوى
جانب واحد مجرد ومثالي ، ولأن الميتافيزيقا ليس لها جوانب خاضعة للحواس ،
إذ هي ليست سوى مقولات محضة .

فلسفة الطبيعة : هي معرفة مؤداها أنها تستكشف - في كل واحد من
الأشياء المحسة - الكائن المتحرك الذي يكونه ، والمبادئ ، التي تعال هذا

(١) حسبنا الآن هذا الأيجاز في التعبير عن أقسام الفلسفة النظرية عند أرسطو ، محفظين ،
بتفاصيل هذا التقسيم إلى أن يكون أوانه عند حديثنا عن ابن سينا .

التحرك ، فتنبئنا مثلا بطبيعة العدد والكمية والمكان والزمان والحركة والجوهر المادى والحياة النباتية والإحساسية للنفس ، والتمييز بين الضرورى والممكن . والمضاد فى أثناء سير الأحداث ، وما إلى ذلك من معلومات لا مناص عنها .

ولا جرم أن جميع علوم المحيط الحسى — فيما يتصور القدماء — هى جزء من هذه المعرفة ، وكانت تتبع مناهجه الاستنباطية . وعندما وجهوا أنظارهم نحو الفلسفة لم يروا أنها عاجزة عن أن تحقق لهم علم ظواهر الطبيعة الذى يتطلب — قبل كل شئ — منهجا تجريبيا . ومعنى هذا أن تعديلاتهم لتلك الظواهر كانت إما خاطئة وإما غير كافية .

ليس دور الفلسفة الطبيعية إذن هو تحليل متباينات العالم المحس ، أى الظواهر الطبيعية ، ولكن ذلك لا ينقص قيمة حقيقة المبادئ التى أُنبتت فى المحيط العقلى الذى هو محيطها ، أى يجب أن تكفى باليقين فى المموهيات الشاملة كالتمييز بين الجسم الحى وغير الحى ، وبين الحيوان والنبات ، وبين الكائنات العاقلة وغير العاقلة ، أو معرفة أن الجسم مكون من مبدأين يكمل كل منهما الآخر ، أحدهما بالقوة وقابل للتحدد ، وهو المادة ، والآخر مخصص ومحدد ، وهو الصورة .

ولكن الفلسفة الطبيعية يجب أن تهجر جميع تفاصيل عمليات الطبيعة الحسية ، وأن تدعها للمعرفة العملية والاصطلاحية المحضة .

يتضح مما تقدم أن فلسفة الطبيعة وعلم الطبيعة هما معرفتان متمايزتان ، إحداهما تتعلق بالمعقولات ، والأخرى بما هو قابل للتجربة ، وأن كلا منهما وحده ناقص ، وأن المعرفة الكاملة تتألف بديا من التحديدات العامة كالحياة والحركة والحيوانية والكمية وما إلى ذلك ثم تستمر هابطة إلى أدنى تفاصيل العلوم التجريبية .

وأما علوم الطبيعة : أو العلوم التجريبية فهى تلك المعرفة التى تبدو اليوم لكثير من الناس آتم المعارف وأكملها وأعظمها أهمية ، وهى الوحيدة التى

يستطيع الإنسان أن يقتسب إليها ، وأن يدعى أنه أحرز فيها شيئاً ذا قيمة جديدة بالتقدير . ولا ريب أن هذه أحكام سطحية أصدرها أصحابها مدفوعين بتلك التطبيقات العملية النفعية التي انتزعت منها أثناء عدة قرون والتي لا تصور فكرة دقيقة عن « العلم » ، ولا عن الروح العلمية ، إذ أن العلم على الضد من ذلك لم ينشأ إلا في اليوم الذي تحرد فيه العقل البشرى من الفكر النفعية ، والإغريق هم أول من سما إلى فكرة وجوب تحصيل معرفة واقعية مؤسسة على مجموع العالم المحس لا ترى إلى أية غاية نفعية ، وذلك ما كان أرنست رينان يدعو « بالمعجزة الإغريقية » . وقد ظهر البصيص الأول من أشعة هذا العلم الإغريقي المنزه عن النفعية على أيدي ثاليس الميطي وأنا كسيمندروس وأنا كسيمينيس وأمبيدوقليس وفيثاغورس وديموقريطس . ولكن أرسطو هو الذي أبرزه في تلك الصورة التي بهرت عقول العالم القديم ، ولا يزال الكثير من جوانبها ينال إعجاب العلماء المحدثين المخلصين للحقيقة العلمية .

ولقد رأينا أنهم لم يصلوا إلا إلى نتائج غير كافية ، لأنهم علقوا علوم الطبيعة بالميتافيزيقا التي أسندوا إليها تعقيد وتوجيه جميع أفرع المعارف البشرية بلا استثناء والتي لم تكن مناهجها ملتزمة بطبيعتها مع تلك العلوم ، لأن كل نوع من الموجودات له أقيسته وموازينه الخاصة كما قررنا ذلك مراراً .

ومهما يكن من شيء ، فإن القدماء والمحدثين متفقون على أن أهم النماذج العلمية وأكملها وأوضحها وأيسرها تناولا ، هو النموذج الرياضي ، وهذا يفهمنا كيف أن العلوم قد جعلت تنفصل من الفلسفة شيئاً فشيئاً في القرنين : الخامس عشر والسادس عشر بعد أن كانت ممتزجة بها كل الامتزاج ، إذ قد نشأت مع جاليليو ثم ديكارث فكرة أنه من الممكن وجود علم عام يكون موضوعه ظواهر الطبيعة ولكنه لن يتطلب مبادئه ومناهجه مما بعد الطبيعة ، بل من الرياضة التي هي علم الكميات ، وعلم الاستنباط والتي وصلت إلى درجة كبيرة من الكمال .

ولا جرم أن هذا الاتجاه الجديد كان من الناحية العلمية جد مخصب ، إذ أن هذا المزج الذي تم بين العلوم الطبيعية والرياضية قد غير وجه العالم ، لأن تلك العلوم ، بعد المزج ، صارت علوما واقعية تشغل بالوقائع فحسب . فبفضل المنهج الرياضي جعلت العلوم الحديثة تدنو من الطابع الاستنباطي الذي تتوق إليه ، وطفقت تنتج معرفة علمية ، ووسيلة قيمة للانتفاع بالمادة ، ولكنها في مقابل ذلك تخلت عن مكانها بوصف أنها علوم فلسفية تشغل بالوجود من حيث هو كما كانت قبل ذلك العهد ، وتخلت كذلك عن البحث عن الأسباب الأولى التي هي في نظر تلك العلوم غير قابلة للادراك بالعقل ، وتكتفى بأن تحصل على كمية قابلة للقياس . وأن يجعلها ، بوساطة التجربة ، محددة على التدرج .

ولقد كان من نتائج اتجاه العلوم الحديثة على هذا النحو تنافر بينها وبين الميتافيزيقا ، إذ أن العلوم التي لا تعترف إلا بالنتائج الواقعية لمظاهر الطبيعة وأحداثها المشاهدة ، قد رفضت أن تمنح أية قيمة علمية للميتافيزيقا التي هي علم المقولات والإلهيات النقية كما كان يفهمها فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام . غير أن « علم الطبيعة » الذي يدعى « بالفيزيقا الجديدة » قد تبين اليوم أنه من غير الممكن قياس كل شيء ، فتخلى عن محاولة استكشاف الجواهر الأساسية للأشياء ، وهي التي كانت هدف العلوم ومطمحها الأخاذ في القرن التاسع عشر . وإليك كيف يرمم فريق من أفذاذ علماء الطبيعة المعاصرين هذه الأوضاع الجديدة :

يقدر « إيد وينجتون » العالم الطبيعي الإنجليزى الشهير في كتابه : « طبيعة العالم المادى » الذى ظهر في سنة ١٩٢٩ ما يلى :

« نحن نقم اليوم أن العلم ليس لديه مايقوله عن طبيعة الجوهر الأساسى للذرة أكثر من أنه — ككل شيء فى الطبيعة — عبارة عن ساساة من أقيسة الكميات ... وأن البحوث العلمية لا تنهى إلى معرفة جواهر الأشياء ، وأن العالم الظاهرى الذى هو محيط علم الطبيعة قد صار عالماً من الظلال »

وكذلك يقول العالم الطبيعي مايرسون في مقال نشرته له مجلة « الشهر »
الصادرة في يونيو من سنة ١٩٣١ تحت عنوان « العالم الطبيعي والكائن
الواقعي » مايلي :

« إن العالم المعاصر لا يستطيع أن يعين جوهر الكائن الواقعي ، بل إن هذا
نفسه هو الذي يميز خطته عن خطط سلفه في القرن التاسع عشر ، كما يميزها بصورة
أوضح عن خطة عالم المصور الوسيطة . إن العالم المعاصر لم يعد يجزم بأنه
يستطيع أن يفهم جوهر الكائن الواقعي الذي يبدو له على العكس كأنه محوط
بدر عميق » .

لا ريب أن هذا التواضع الذي يصوره العلماء الحقيقيون لا التفهيمون
أقدارهم الصحيحة ومنزلة العلوم الطبيعية ، ويقفون مقدرتها عند حدودها الفاصلة ،
كل ذلك قد ترك الحرية الكاملة للميتافيزيقا في أن تحتفظ لنفسها بالصدارة في
موقفها الأساسي ، لأن إطارها الفطري لا يتعارض مع إطار العلوم ، بل إن كلا
منهما يسير في طريقه دون أن يصطدم بالآخر ، مادام أن لكل منهما موضوعه
ومعارفه وغايته الخاصة به . ونحن إذ نصل إلى هذه النقطة نرى من الحق علينا
أن نمقد موازنة خفيفة بين الفلسفة والعلم ، ولكي تتمكن من هذه الموازنة
يفني أن نلقى شيئاً من الضوء على الطوابع المميزة للعلم ، وعلى ما يدعى بالروح
العلمية ، لعلنا نظفر في ذلك بجانب من التحديد الذي نأمل أن نسترشد به في
هذه الموازنة .

طوابع العلم : يعرف العلم في العموم بأنه تطبيق وسائل المعرفة التي يستعملها
الفكر الدارج ، ولكن في صورة منهجية متأملة . ويجعل هذا المنهج أن يعين
الباحث إلى أبعد حدود الإيمان في تحليل الأحداث الواقعية المعقدة إلى عناصرها
البنسطة المجردة ، ففي واقعة هوى الجسم مثلاً يميز العلم المكان الذي اجتازه الجسم

في هويته ، والزمان الذي قطعه أثناء ذلك الهوى بدلا من أن يكتبني بملاحظة
تزايد سرعة الهوى تدريجياً كما يفعل الفكر الدارج في الشغل الذي
أسفنتناه آنفا . . .

ومن ثم فإن العالم الطبيعي الفرنسي الشهير جان بيران قد أعلن أن غاية
العلم هي شرح اللامرئي المعقد بالمرئي البسيط . وبما أن العناصر المحللة قابلة للقياس
فإن في مقدرة العلم — كما يقول العالم الطبيعي الآخر « هوسيه » — « أن يترجم
كل ماهو من الكيفية بالكمية » . وهذا هو أحد طوابقه الأساسية . فمن ذلك
مثلا أن الفرق بين رنينين أو لونين ينتهي لدى العلم إلى فرق مقيس بمدد الذبذبات
وأطوال الموجات وهكذا يسمح له التحليل بأن يصل إلى درجة من العمومية
والوحدة يتزايد ارتفاعها على التوالي ، فأولى هذه الدرجات عندما يضع تنظيحات
وتعريفات للنماذج العامة . وثانيها عندما ينتزع من الوقائع الخاصة المتغيرة —
بعمونة التجربة — علائق ثابتة وعامة تدعى بالقوانين . وثالثها عندما يحدد
تلك القوانين نفسها بفضل البادئ والنظريات .

وعلى هذا النحو يصير العلم قادراً على الشرح شيئاً فشيئاً ، فيبين لنا
« كيفية » الأشياء بل « لماذيتها » على حد تعبير أرسطو . وبقدر ما يشرح العلم
الأحداث ويعلمها ، ينعطف نحو إبراز ضرورة وقوعها على النحو الذي وقعت عليه .
وفي هذا أيضاً يقول أرسطو : « إن الناس عند مشاهدة الظواهر ، يدهشون من
أنها على النحو الذي هي عليه . . . ولكنهم ينتهون دائماً إلى الرأي المضاد » (وهو
أنها يجب أن تكون على ما هي عليه) .

ولهذا السبب نفسه يسمح العلم بالتنبؤ ، وبالتالي يبيح العمل على هيئة يقينية ،
وتنبؤات محددة ، بل هي في أكثر الأحيان معصومة . وقد نشأ من هذه المنزلة
التي نزلها العلم أن زاد سلطان الإنسان على الطبيعة .

غير أن جانب العقولات في العلم لا يلتزم في العموم مع الوقائع تماماً ولا .

بشرحها في جواهرها كما أشرنا إلى ذلك من قبل . ولكنه على الأقل يقدم إلينا نموذج معرفة موضوعية بعيدة عن طرق التفكير الفردية العرضية . ولذا ينبغي أن نلتمس هنا إلى الروح العلمية التي تشر هذه المعرفة الجديرة بالملاحظة . وإليك هذه الإلماعة :

الروح العلمية :

تتضمن الروح العلمية قبل كل شيء : استقلالاً فكرياً لا يعترف إلا بسلطة العقل أو بسلطة التجربة ، ثم هي تتمسك بإحراز معنى الأحداث التي يجب أن تكون منبع هذا النوع من المعرفة وقاعدته ومقياسه ومراجعته .

ومن طوابع الروح العلمية أيضاً أنها تنقب دائماً عن الملائق الفاتحة بين الوقائع مادام أن العلم هو مجهود بشري ، أهدافه ربط الظواهر بملائقها الثابتة التي تدعى « بالنواميس » وهي التي يؤمن بها العلماء الحقيقيون إيماناً حاراً متحمساً . ولكن هذه النواميس مسيرة الاستكشاف ، ويجب عليهم أن يخطوا إلى هذه الناية خطوات حذرة متبصرة ، وأن يعرفوا كيف يرتابون في كل شيء حتى يصلوا إلى براهين قاطعة ، لأن الروح النقدية عنصر من عناصر الروح العلمية . ومن هذه العناصر أيضاً ، عنصر التنزه عن كل غرض ، وفي هذا يقول العالم الرياضي الكبير هانري بوانكاريه في كتابه : « قيمة العلم » ما يلي :

« إن البحث عن الحقيقة يجب أن يكون هو الناية الحقيقية للنشاط ، فذلك الناية هي الوحيدة الجديرة بذلك النشاط » .

ويقول العالم الشهير ميلو في كتابه « القوة والعلة » ما يلي :

« إن العلم يتقدم بقدر توافر درجات التنزه لدى من يتمهده » .

وأخيراً إن الروح العلمية تتطلب من العالم بعض الفضائل الخلقية التي إذا اجتمعت لدى العالم تصنع منه شخصية فريدة في بابها كباستور « أوبير كوري »

وزوجته . وهذه النضائل هي حب الحقيقة والشجاعة والإخلاص والشرف . العقل والتواضع والتسامح . وهذان الأخيران يشآن من تفهم صعوبة المشكلة المراد حلها .

منهج العلوم الطبيعية :

تدعى هذه العلوم أيضا بعلوم الوقائع التي تصع تحت الحس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة كعلوم الطبيعة ، والكيمياء ، والحياة .

إن المرحلة الأولى من بحوث العالم في هذه العلوم هي الملاحظة التي تتطلب الآلات والأجهزة والمامل . وهي تتألف من وصف الأشياء التي تتجه إليها الملاحظة وتعليقها وتمديدها وترتيبها . وبعد ذلك يعقد العالم بينها موازنة منهجية عن طريقها يستخلص طوابعها العامة الثابتة . وإذا ذلك يلتجئ إلى الاستقراء التجريبي الذي يسمح له بأن يستكشف بين عناصر الظواهر التي يدرسها صلات ثابتة وعلائق تدعى بالقوانين ، وهذه القوانين التي تبتدىء أول أمرها بالتعبير عن الكيفيات تأخذ شيئا فشيئا صور الكليات أو الرياضيات . ولكن لكي يصل العالم إلى هذا التحديد في النتائج ، ينبغي في العموم أن تنضم التجربة التهجية إلى الملاحظة للتحقق من القوانين الناشئة من الاستقراء ، والتي لا تزال إلى تلك الآونة مجرد فروض ، وفي هذا المستوى من النمو تنقسم العلوم إلى قسمين :

أحدهما : العلوم الشارحة أو المعللة التي تشرح الظواهر المرادة دراستها راجعة بها إلى قوانين . فعلم الطبيعة مثلا يشرح - بواسطة قوانين معينة - ظواهر المادة البدائية ، والسيولوجيا تشرح ظواهر الحياة العضوية وتحدد وظيفة كل عضو .

والآخر : ما يمكن أن يدعى بعلوم الشاهدة أو الملاحظة لما هو كائن ، وهي تحدد أو ترتب أنواع الكائنات وصور الأشياء ، فالكيمياء مثلا تحدد وترتب الأجسام الكيميائية المختلفة ، وعلماء النبات والحيوان يحددان ويرتبان الكائنات الحية من النوعين .

وبعد هذه المرحلة التي هي تحليلية يعقبا تقدم جديد يستعمل فيه العالم الاستنباط والجمع . وفي الواقع أن العالم في هذه اللحظة - بفضل الاستقرارات التي تتسع تدريجيا - يجد نفسه أمام فروض عامة يمكن أن تعتبر القوانين التي استكشفت من قبل والتي هي أشد تمعدنا ، نتائج لتلك الفروض التي تدعى « بالمبادئ » والتي يمكن حينئذ أن تتخذ قسط أساس للنزول عن طريق الاستنباط إلى القوانين الأشد خصوصية .

يبد أن المبادئ - لكي تكون حقة - لا ينبغي ألينة أن تتعارض مع التجربة ولكن الفحص الكامل في هذه الحالة يعتمد لمومية لمبادئ مثل مبادئ « أرشيميد » و « مبير » و « كارنو » وما إلى ذلك . هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن العالم الطبيعي يجهد نفسه في أن يشيد فروضا واسعة تدعى « بالنظريات الكبرى » عن طبيعة القوى المنبثة في العالم المحس ، وطبيعة المادة ، وطبيعة الحياة ومن أصل الكائنات وتطوراتها . وهذه النظريات الكبرى تسمح بالتغافل إلى درجة أعمق في شرح الأشياء بإتمام الاستنباطات البرهانية ، والتحقق من صحة القوانين . فمن ذلك مثلا نظرية الجاذبية التي عثر عليها إسحاق نيوتن ، والتي شريحت القوانين الفلكية التي استكشفتها كليلير وجاليليو دون أن يوضحاها . ومنها أيضا نظرية الميكانيكية التي بدأها الفيتاغوريون ، وانتقل بها ديكارت إلى عموميتها التي خللت فائدتها . ومنها كذلك النظرية القدرية التي هي أهم وأخصب النظريات العلمية . ونظريات تطور الكائنات الحية ، وما إلى ذلك .

المعرفة الرياضية :

تمتاز الرياضة من بين جميع العلوم بمكانة خاصة جعلتها - منذ العصور الأثرية - تشغل مرتبة رفيعة في صفوف المعارف الإنسانية ، فبينما نرى أن العلوم الأخرى في حاجة إلى معامل وأجهزة تتفاوت في تمعدنها ، نرى الرياضى ينتزع نتائجها كلها من عقله ، أى أن هذا العلم هو النموذج العقلي بمعنى الكلمة .

موضوع الرياضة .

يوجد في العالم الخارجي كثير من الأشياء التي تشتمل على قابلية الزيادة والنقص فالجائط مثلا يمكن أن يكون أكثر أو أقل ارتفاعاً ، والحجر أكثر أو أقل ثقلاً ، والقوة أكثر أو أقل شدة ، بل في داخل أنفسنا يمكن أن تكون العاطفة أكثر أو أقل حيوية ، وكل هذه أنواع من العظم ، ولكن لا يصلح منها لأن يكون موضوعاً للرياضة المتخصصة إلا ما هو قابل للقياس ومقيس بالفعل . ومعروف أنه لا يوجد بين الأعظام إلا اثنان قابلان للقياس ، وهما المكان والحركة التي هي عبارة عن الانتقال مع اعتبار الزمن . وإذن فهذان العظمان هما جزء من الرياضة عامة ، وهما وحدهما موضوع الرياضة المتخصصة ، إذ أن الهندسة هي علم المكان ، والميكانيكا هي علم الحركة .

غير أنه لما كانت الأعظام ترجع إلى أصول متخصصة ، وكان موضوع الرياضة الفقية أدخل في باب التجرد ، فإن الرياضة لم تكف تستولى على الأعظام حتى اختصت منها بالجانب المجرد وهو الكمية أو مقوّة الكم ، وشيدت حقوق التفريق بين المكان والزمان المجردين من جهة ، والامتداد والاستمرار المتحيزين من جهة أخرى . وبما أن الكم النقي الوحيد هو العدد الذي يستخدم في مهمة تحديد القياس ، فإن الرياضة الفقية هي علم العدد .

تاريخ علم الرياضة : مما لا ريب فيه أن العقل البشري لم يرتفع بفتة إلى هذا التجرد الذي ارتقى إليه على مر الزمن ، فالرياضة المتخصصة — كالمهندسة العملية والميكانيكا — هي التي انتشرت في بادئ الأمر ، وكان ذلك في عصور غابرة في مصر والهند والصين ، وعلى الأخص في إفريقيا وصقليا حيث خطبها فيثاغورس ، واقليدس ، وأرشيميدس خطوات واسعة .

أما مفاهيم الأعداد فقد احتاجت إلى زمن طويل لكي تستقر وتثبت.. وأخيراً فاز الجبر فيما بعد بتقدم لا بأس به في عمومية التجرد ، ودون أن نلج على هذه النقطة أكثر مما ينبغي ، نستطيع أن نقول بكل بساطة : إن سيكولوجية البدائيين والأطفال وتاريخ العلوم قديماً إنما مملوطة شائفة عن الطريقة التي بدأ بها هذا الجانب من جوانب المعرفة .

طابع الرياضة :

يقرر أشياخ المذهب العقلي الذين تمنينا آراؤهم هنا ، أن موضوع الرياضة هو مثالي محض ، فالفيلسوف المعاصر جوبلوت يقول في كتابه « نظام العلوم » ما يلي :

« إن الرياضة — بوصفها مستقلة عن الوقائع — لكي تكون حقة ، ليست في حاجة إلى أن يكون موضوعها واقعياً . وإذا سارنا هذه النظرية ، حكمنا بأن المفاهيم الرياضية موجودة في عقولنا قبل التجربة ، بل إن ديكرت يرى أنها فطرية . وليست التجربة سوى فرصة تدهو العقل إلى تلميحتها .

المهج الرياضي :

يتصرف الرياضي في اتجاهاته العملية ككل عالم يتوق إلى البحث عن الحقيقة ، وله في مبدأ بحثه طرائق للاستكشافات والابتكارات يسود فيها على الأخص الحدس العقلي . وفي هذا يقول هازي بوانكاريه في كتابه : « قيمة العلم » متحدثاً عن الرياضي الكبير هيرميت (١٨٢٢ - ١٩٠١) ما يلي :

« إنه لم يكن يستحضر البتة صورة حسية ، بل إن عيليه تبدوان كأنهما تفران من الاتصال بالعالم الظاهري . ولم يكن يبحث عن رؤية الحقيقة في الخارج بل في الداخل » .

وللعالم الرياضي بعد ذلك طرائق في البرهنة بوساطة التعقل الذي أداته المنطق وهو وحده الذي يستطيع أن يقدم اليقين . والبرهنة في الرياضة هي الاستنباط ،

والاستنباط هو رط مقدمة بأخرى هي نتيجة لها . والاستنباط يصدر بالضرورة عن بعض المبادئ المقبولة بلا برهنة والتي هي البديهيات والتعريفات والمصادرات .

عما لا سييل إلى الشك فيه أن اليقين الذي أسلفنا أنه من النتائج الحتمية للرياضة قد جعل منها أداة ضرورية لجميع العلوم الأخرى ، وعلى الأخص العلوم الطبيعية ومع ذلك فإن هناك علوماً - كعلم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع - تأتي أن تترك نفسها تخضع للمنهج الرياضى أو أن تكتفى بأن تشرح الطبيعة رموز جبرية من علم الجبر ، وهذا شيء يتمشى مع طبائع الأشياء ، لأن مناهج هذه العلوم الثلاثة أقرب إلى الفلسفة منها إلى الرياضة .

الفصل الثاني

المعرفة الفلسفية

إن آخر محيطات المعرفة العقلية هو محيط الميتافيزيقا . وكان أيضاً أكثرها تعرضاً للنقاش على مر العصور . وسليين هنا الفكر الجوهرية التي أهدت به .

يرجع الفضل إلى أرسطو في إبانة معنى « الفلسفة الأولى » كما كان يسميها لأن كلمة الميتافيزيقا لم توجد إلا حوالي سنة ٧٠ قبل المسيح حيث نطق بها اندرونيكوس الرودسي أحد أشياع أرسطو حين كان يتحدث عن كتاب أستاذه الذي أطلق عليه اسم « ما بعد الطبيعة » لأنه وجد في الترتيب المادى موضوعاً بعد كتاب « الطبيعة » وقد أطلق على الإبانة الأرسطية اسم الميتافيزيقا التقليدية وهي تسميها ميتافيزيقا المفكرين المسلمين .

لهذه الميتافيزيقا التقليدية ، ثلاث غايات ، أولها دراسة الوجود من حيث هو موجود ، وثانيها البحث عن الملة الأولى ، وثالثها البحث عن الملة الغائية ^(١)

وينبغي أن يعرف أن العقل في هذا المحيط لا ينقب إلا عن الأجناس العالية كالمقولات التي هي الخطوط المريضة لمعرفة الطبيعة ، والتي تؤلف عالم موضوعات « العام » إذ أن العقل في المعرفة الميتافيزيقية يصل إلى درجة عليا أو إلى عالم المقولات الذي يستطيع أن يتحقق خارج العقل البشرى في طبيعة خاصة لا تقع تحت الحس ، وليس في متناول التجارب ، وهو عالم المبادئ « والملل الأولى » التي لا تستطيع الأغصان الأخرى من المعرفة أن تمتد إليها والمبادئ هي القوامد الأساسية التي ينبثق منها كل ما عداها ، والملة الأولى هي التي تكتمل بذاتها ، والتي ليست ناشئة عن علة أخرى . ولكن العلية عند أرسطو لا تنحصر في ذلك الإنتاج الميكانيكي بين الملل والملولات ، إذ أن الملة الأولى التي يتعلق بها كل

تغير، هي أيضاً العلة الغائية التي إليها يتجه كل موجود بحيث تكون فلسفة
أرسطو الأولى هي البحث عن الغاية الأخيرة للكائنات أكثر من البحث
عن منشأها .

ومن هذا يرى أن العقل البشري — بمامل آتجاهه مع الجسم — هو متجه
بطبيعته إلى الخارج أى نحو العالم المحس . وإذن فيجب قبل كل شيء ، أن يحقق
العقل «الملم العظيم» الذى هو معرفة العالم الخارجى لكي يمود بعد ذلك إلى الإنسان
وإلى النفس . وإذ ذلك يستطيع أن يتغلغل إلى العالم الداخلى فيعرف النفس والأمور
الإلهية . وذلك موضع الميتافيزيقا . وهو الذى جعلها تستحق اسم « الإلهيات
العقلية » .

هذا هو التاريخ الطبيعى فى ذلك المذهب الواقى الذى ينبغى التنقيب عن
أصوله فيما هو أبعد من أرسطو ، والذى لاتزال صورة سقراط ماثلة على أبوابه
الخارجية معبرة عن عناصر المعرفة فيه .

الميتافيزيقا إذن فى هذا المذهب هي العرفان الأعلى الذى يحتوى على جميع
أفروع المعرفة ، ولكنها لا تضع نفسها فى موضع كل واحد منها على حدة ، بل
لتعرفها وتدافع عنها وتصور مبادئها ، وبهذا تضمن لها الوحدة

وإن — لى نشير إلى شيء من هذا التصور التقليدى للميتافيزيقا —
سندكر هنا بضع فقرات مما كتبه جاك ماريان أحد مجددى المدرسة التوماسية ،
وبالتالى أحد تلاميذ أرسطو المعاصرين فيما يلى :

« الحق أن الميتافيزيقا لا تستخدم ألينة فى زيادة إنتاج العلم التجريبي ، ولا
تستطيع أن تتباهى بأى استكشاف ، ولا بأى ابتكار فى محيطات عالم الظواهر
وتلك عظمتها . وقد سجل أرسطو ذلك منذ زمن بعيد إذ قال : إنها لا تستخدم
لأى شيء ، لأنها فوق كل خدمة . أنها جديرة فى ذاتها بالتفهم إذ أنها لو وجدت

لتخدم علم الظواهر لكانت عبثاً ، ولم تكن أفضل منه . إنها الميتافيزيقا زائفة تلك التي لا تقيس نفسها بسر ما هو موجود بل بحالة العالم الواقعي في هذه اللحظة . أو تلك ، سواء أكانت صادرة عن ديكارت ، أم عن أسبينوزا أم من كانت هي زائفة من مبدئها . وإن الميتافيزيقا الحقيقية هي التي تستولي على بديهياتها رغم هذا العالم المحس الذي يجتهد في أن يخفيها عنها ، إذ ماذا تقول في الواقع تلك الظواهر أو تلك الموجة الكاذبة من التجريبيات التي تزعم أن الوجود ليس موجوداً ، وأن العلول يشتمل على أكثر مما في علته ؟ إن الميتافيزيقا تشاهد نتائجها صاعدة من الرئي إلى اللامرئي . إنها تتطلب بعض التطهير للعقل ، وهي تفترض أيضاً شيئاً من التطهير للارادة بحيث يكون لدى الرء المقدرة على أن يرتبط بما لا ينفعه عملياً . ومع ذلك فليس هناك أشد ضرورة للإنسان من هذه اللاتعمية . لأن الذي نحتاج إليه ليس هو حقائق تخدمنا بل حقيقة نخدمها ، لأن خدمة الحقيقة هي غذاء الروح ، ونحن روح بأنفس أجزائنا . إن الميتافيزيقا اللاتعمية هي التي تقر النظام في العقلين النظري والعمل ، وهو نظام منبثق من الأزلية . إنها هي التي ترد إلى الإنسان اعتداده الذي هو الاختيال رأسه بين النجوم فيما هو لا يرتبط بالأرض إلا بوساطة قديمه ... أنها تحتفظ بعالم المعرفة البشرية في داخل محيط الضبط العادل ، وهي تعين الحدود الطبيعية للمعوم المختلفة وتحقق انسجامها ، وتحدد مراتبها . وهي بالنسبة إلى النوع الإنساني أهم من أثرى التنميات العلمية التي تنتج من إخضاع الظواهر الطبيعية للمنهج الرياضي ، إذ ما هي الفائدة التي تعود من ربح العالم وخسران استقامة العقل ؟^(١) .

تنوعات الميتافيزيقا : لكي تصير الميتافيزيقا التقليدية هي العلم الأعلى ومعرفة المطلق التي تفوق المعرفة الحسية والعلمية قد أجهت إلى اللككات العليا التي هي

(١) أظن صفحة ١٠ من كتاب « درجات الزفان » تأليف جاك مارتان .

لدى الإنسان ، أى العقل والحدس الروحى . وإن فن الممكن أن يفهم المرء أن هذه
الفكرة قد هوجت حين ترتيب فى مقدرة العقل على إدراك الموجود المطلق .

وديكارت هو الذى صوب السهم الأول فى مهاجمة مذهب المفاهيم الأرسطية
ولم يحتفظ من الميتافيزيقا إلا « بالطبائع الحقيقية الثابتة التى تدع نفسها تدرك
بالحدس » وقد تبع الديكارتيون كـ « مالبرانس » و«اسبينوزا» هذه الحركة . وقد
حدد كانت موضوع الميتافيزيقا فى العبارات التالية .

« يقبنى تحديد كل محيط العقل الخالص أى تعيين حدوده ومحتوياته بهيئة
تامة ويمتضى مبادئ عامة » .

ولكن لما كانت مبادئ العقل الخالص أى المبادئ التى تفوق التجربة هى
بالفعل قاعدة عيومتها فى العلم الذى ليس ممكنا إلا بها فإن « كانت » يثير فى الوقت
ذاته تلك المشكلة النقدية عن قيمة المعرفة البشرية .

أما الوضعيون — وعلى رأسهم أوجوست كوفت — فقد نبذوا نفس
الموضوع الميتافيزيقا من أساسه ، معلنين أنه غير قابل للمعرفة لأنه لا يوجد فى محيط
الوقائع ، وصرحوا بأنهم يكتفون باستكشاف النواميس العلمية ، وتخلوا نهائيا
عن محاولة التتقيب عن أصل العالم ومصيره أو معرفة الطبيعة الداخلية للظواهر
الكونية ، إذ هى كما يقول العالم الطبيعى ليتريه « محيط يرمى شاطئنا بأمواجه
العاتية فى الوقت الذى ليس لدينا فيه سفن ولا أشمعة »

غير أن أولئك الوضعيين الذين كانوا يرون أن العصر الميتافيزيقى حقبة
قد اختفت وعق عليها الزمن ، كانوا مخدومين فى هذا رأى لأن النظر الميتافيزيقى
قد استمداد فى إيماننا هذه قوته ومقدرته على الوثوب إلى الأمام .

حقاً إن الميتافيزيقيين المحدثين يمارسون فى العموم مع مذهب المفاهيم الأرسطية

ولكنهم لا يختلفون معه اختلافاً جوهرياً في موضوع محوهم الذى هو دائماً أعمق وأرفع من الكائن ، فناية الميتافيزيقا عند بيرجسون منلاهي « إدراك المطلق في الواقع » بوساطة الحدس الجوى ونهم المنبع الأول للحقيقة العليا .

« علائق الفلسفة بالعلم »

وقبل أن ننهى من هذا العرض نود أن نلقى هنا بصيصاً من الضوء لعائنا نحدد بعض الشيء الملائق بين العلم والفلسفة ، وهما أشد محيطات المعرفة مدعاة للخلط والتموض .

ينبى أن نعلم بدياً أن من أهم العوامل التى تضافت فى الأعوام الأخيرة على إضلال كثير من العقول الصالحة للاشتغال بالتيارات الفلسفية التى تعالج ما أثارته المصور الحديثة أمام الفكر البشرى من مشكلات عويصة هو عامل فقدان ما نستطيع أن ندعوه بالمهادى الأول ، أو المرشد البسيط ، وهو مجموعة الخطوط الكبرى التى تثير الطريق للأذهان وتصير حلول المشاكل من الأمور الممكنة بل اليسورة . ومنشأ ذلك هو أن تلك الخطوط الكبرى تهيء للباحثين النظير بفكرة عامة واضحة عن الاتجاهات الفلسفية ، كما تكشف لهم الروابط التى تصل بين تلك الاتجاهات والتيارات العلمية التى فازت بالصدارة فى زماننا . لهذا نريد أن نحاول هنا رسم الخطوط العظمى للغاية الأساسية التى ترمى إليها فلسفة العصر الحاضر فى إطارها الجديد وإليك البيان :

نحن لا نريد هنا قطعاً أن ندخل فى تفاصيل الحدود الجامعة المانعة ، أو الرسوم الكاشفة للفلسفة ، إذ لهذا كله مواضع خاصة به ، وإنما حسبنا أن نذكر أن فعل (فلسف) معناه **فكر وتأمل وتعمق فوضيح** ، غير أنه لما كان هذا المعنى ينطبق على العلم انطباقه على التفلسف ، ولما لم يكن من الممكن خلط هذين النوعين من الإنتاج البشرى فقد وجب علينا قبل كل شيء أن نقف بهذه النقطة الجوهرية حتى نكشف

غوامضها لتكون بعد الإيضاح أسامياً لبحث الاتجاهات التي تسلكها الفلسفة المعاصرة إلى نايها .

يجب أن نعلم بدياً أن أهم العلاقات الرئيسية بين الفلسفة والعلم هي أن العالم يتجه — في سيره التجريبي — من المرئي إلى المرئي ، ومن الملحوظ إلى الملحوظ سواء أكان ذلك على صورة مباشرة أم غير مباشرة كما في محيط القدرة حيث تكون الملاحظة الكاملة المستمرة للظواهر غير ممكنة بالطريق المباشر، بينما أن الفيلسوف يتجه من المرئي إلى اللامرئي ، أى إلى ما هو بعيد عن الملاحظة الحسية، لأن المبادئ التي ينتهى إليها الفيلسوف هي من موضوعات العقل ، وليست ادراكات حسية أو تمثيلات خيالية .

ومما هو خليق بالتسجيل هنا أن العلوم لا تتعلق بالفلسفة في نموها واتساع محيطاتها الخاصة وإنما تتعلق بها من حيث إن دور الفلسفة هو شرح مبادئ العلوم وتأسيساتها وتنظيقات مراتبها .

ولما لم يكن العلماء في حاجة إلى الالتجاء إلى الفلسفة لكي يزاولوا نشاطهم العلمي ، فإنهم ميالون في الغالب إلى عدم الاعتراف بهذا التعلق ، بل إلى جحوده .

أما الفلسفة فهي مستقلة عن العلوم تمام الاستقلال بحيث لا توجد أية مشكلة فلسفية يحتاج في حلها إلى الاستمانة بنظرية علمية، ومع ذلك فإنه يوجد تماق مادي من جانب الفلسفة تجاه العلم، لأن الفيلسوف الذي يتحتم عليه أن يصدر حكمه على قيم العلوم وحدودها ودرجاتها فيما بينها يجب عليه — لكي يتمكن من تأدية مهمته — أن يحيط بها علماً ، وأن يتابع عن كثب نموها وتقدمها . وفوق ذلك فإن إلامه بتقدماتها ، يحدد وينمي ثروة موضوعات تأملاته . ولكن ليس معنى هذا أن المذاهب الفلسفية يجب أن تتحول تبعاً للثورات العلمية لأن المحيطين مغرطان في التباين ، ولأن الشروح العلمية لا تستطيع إرضاء العقل البشري الذي سيظل

دائماً يضع على بساط البحث مسائل أسمى من سابقتها هي من المحيط الفلسفى ،
وفيه وحده يعثر على حلولها .

موازنة بين الفلسفة والعلم :

إن أول ما تتكشف منه البحوث العلمية في العموم هو تلك الرغبة الحادة التي
تدفع العلماء في قوة إلى محاولة الإتيان على عناصر المشكلة التي يعرضون لها بقدر
ما تسمح به الطاقة البشرية، ولكنهم يشتغلون دائماً بمشاكل خاصة ويفرغون جهودهم
في حلها متقيدين بالتحديدات التي تسمح بها المعارف الإنسانية وتقرها المناهج
الرياضية أو التجريبية السائدة في العصر الذي تجرى فيه بحوثهم . نعم إن حلول
المشاكل الخاصة كثيراً ما تنهى إلى قواعد أشمل وأكثر عمومية ، من شأنها أن
تتناول الحالات المشابهة لتلك الجزئية الخاصة إلا أن هذه القواعد — على ما بها
من شمول — لا تنطبق إلا على جزئيات قليلة من الموضوعات التي تثير الرغبة في
الاطلاع . ولذلك هي تظل مطبورة بين أقطاب مجموعة الأحداث المظلمة التي
تؤلف الكون . وهكذا يمكن أن يقال بمباراة أخرى : إن العلم يكشف في مشقة
أجزاء من الحقيقة ينتزعها من أسرار الطبيعة .

إلى جانب هذا الانجاء العلمي للفكر الإنساني يوجد الاتجاه الفلسفى الذي
يرمى إلى الشرح الكلى للكون ، والذي لا يأبه للظواهر الجزئية ولا يستشير
انتباهه الأحداث الخاصة ، وإنما هو يهدف إلى كلييات مجموعة الظواهر ليستشف من
وراء حجبها طبائع الأشياء . وإن فنحن نمثرون بين جهود الفكر في اتجاهه العلمى
على بحوث محددة أو على نتائج تفصيلية ثابتة راجعها العقل مراراً على ضوء المناهج
الرياضية الدقيقة أو على ضوء التجارب العملية للتحقق من صحتها كما نمثرون في مجهودات
اتجاهه الفلسفى على نظريات جزئية تعتبر ثمرة من ثمار الفكر الخصب المتأمل
الذى هب — منذ عرف نفسه وأدرك رسالته — يهدف إلى غرض وحيد اسمى
وهو كشف مبدأ الكائنات ونهايتها .

ومن هذا يتبين أن الفلسفة تختلف مع العلم في الطبيعة والمناهج والغايات . فإذا كان العلم يحاول التعميم بقدر ما تقتضى طبيعته ، فإن الفلسفة تمنع في هذا التعميم إلى أبعد حدوده ، وإذا كان العلم يكتفى بمحاولة استكناه ظواهر الكائنات نسبياً فإن الفلسفة لا ترضى بأقل من سبر أغوارها والتغلغل إلى أبعد أعماقها . وإذا كان العلم يتمرض لشرح الأحداث إلى حد معين ، فإن الفلسفة لا تقبل الوقوف بإزاء ما وقف عنده العلم من تلك الشروح المتواضعة ، وإنما هي تحلل الكائن إلى أبسط أجزائه شارحة كل جزئية ، مبينة الصلة بينها وبين بقية الجزئيات ، بل هي تصبو إلى إيضاح قواعد العلم ذاتها . أو هي — على حد تعبير أحد الفلاسفة المعاصرين — تأتي إلا أن تتأمل العلم . ومعنى هذه العبارة أن الفلسفة عقل ليس العلم إلا إحدى الكرك التي يتناولها ذلك العقل بالتأمل والتحليل ليقول فيها كلمته الحاسمة رغم تلك الطغطنة التي كاد عجيجها يطنى على كل شيء .

ومجمل هذا أن الفلسفة هي كل دراسة لا تلبث محصورة في طائفة من الأحداث الخاصة المحدودة المنعزلة عن بقية أجزاء الكل العام ، وإنما هي تبرز في صورة عامة ، هادفة إلى شرح كليات الكون ، أو رامية على الأقل إلى المساهمة في كشف هذه الكليات معلنة أن هذا الهدف هو غايتها المثلى .

اقتطاف المناهج :

لا جرم أن هذا التباين في وجهات النظر يقتضى تبايناً في المناهج ، وهذا هو الذي حدث فعلاً ، ففي البحوث العلمية لا يرضى العلماء سوى منهجين اثنين . وهما المنهج التجريبي والمنهج الرياضي . وكل نتيجة لأي بحث لا يخضع لأحد هذين المنهجين — مع ما بينهما من فروق جسيمة — لا تمد مقبولة من الوجهة العلمية الخاصة .

أما الفلاسفة فإنهم يسلكون في بحوثهم وسائل أخرى . ومن يتعقب تاريخ النظريات الفلاسفة يتبين له أن الأنهاج التي سلكها الفلاسفة في بحوثهم توشك أن تكون متشابهة في دعائمها الأساسية العامة التي جعلتها جديرة بأن تدعى

بالأنهاج البنائية أو التأسيسية . إذ أنها ترمى إلى بناء الكون وإلى العمل على توحيد متفرقاته الظاهرية لتؤلف منها هيكلًا عامًا يحقق وحدته وهي في كل ذلك تفسح مجالًا هامًا للنظريات الفرضية التي يسبق وضعها كل تجربة « A Priori » ومن أمثلة ذلك أن ديموقريطس أسس مذهبه في الكون على نظرية «الذرة» وأفلاطون على نظرية «المثل» وأرسطو على نظرية «الفاهيم» وديكارط على نظرية «انفصال الفكر عن المادة والقول بآلية الثانية» .

ولا شك أن هذه النظريات الخصبية المثمرة كان لها أكبر الأثر في تقدم العلم وإزهاره . وأيا ما كان ، فقد أضفت هذه الأنهاج الخاصة على الفلسفة مظهرًا انقردت به دون غيرها من منتجات الفكر البشرى . ومجمل ذلك أنه لا يكاد أحد الفلاسفة يبدأ النظرية ويدلل على صحتها حتى يرى فيها خلفه خطأ أو نقصًا ، فيهب لمهاجمة مواضع الضعف منها مبرهنًا على ما ذهب إليه ، وهذا يقتضى تقدم النقد والشور على مبادئ جديدة لشرح غوامض الوجود متباينة مع المبادئ التي ثبت خطأ النظريات المؤسسة عليها أو ضعفها . وبهذا ينشأ مذهب آخر متعارض مع الأول تعارضًا ما .

وهكذا يستلزم إزهار الفلسفة التأكيديّة مثلًا نشوء فلسفة ارتيائية ، كما يقتضى سطوع الفلسفة المثالية وجود فلسفة مادية على نحو ما كان من تأكيديّة الإيونيين والإيلياثيين والسقراطيين والرواقيين ، فتسبب في نشوء ارتيائية السوفطائيين ، والبيرونيين ، أو ما تلاً من مثالية أفلاطون ، فكان له رد فعل شديد في مادية إبيقور ، أو ما سطع من رياضية ديكارط العقلية فكان هلة غير مباشرة في نشأة التجريبيّة الإنجليزيّة والنسبية الكاتية .

ومن هذا يبدو أن تاريخ الفلسفة مليء بالتعارضات والتضادات ، وأنه لا يخطو إلى الأمام إلا على معبر متأرجح مضطرب إلى حد جعل المحايدين يقولون منذ زمن بعيد إن التناقض هو روح الفلسفة ، ودفع السطحيين إلى أن يعميوا على

التفلسف هذه النظرة الجوهرية ويرموها بعدم الثبات ويستخروا من مصادقات أفذاذها على حين أن المفكرين الأدقاء يرون في هذا أعظم منابع الخسوبة والإنتاج وكشف الآراء الجديدة وامتداد سلطان الذهن البشرى حتى يتناول أكبر قدر ممكن من المعارف المستحصية التي لا تلين إلا أمام شدة الأخسذ والرد الدائين .

صدر الفلسفة بالعلم :

غير أن هذا التعارض الذى ألمنا إليه بين الاتجاهين الفلسفى والعلمى فى المناهج والنايات ليس معناه أنهما ظلامتنا فرين متباعدين ، وإنما وجدت بينهما صلات وروابط متينة ، وكانت الفلسفة وحدها هى العامل النشيط الجاد فى تقوية هذه الصلات وبيان ذلك أنه كلما تكشف الزمن عن الظواهر المحددة والأحداث . الخاصة جعلت هذه الظواهر وتلك الأحداث تستنفذ بمجهود العلماء وتحملهم على إهمال النظريات العامة التى تعنى بها الفلسفة ، حتى تباعد بينهم وبين البحوث . وإذا ذك تهب الفلسفة محاولة فى جد إعادة ما محته الأيام من صلة . ولهذا شهد التاريخ أن الفلاسفة الحقيقيين كانوا دائماً مرتبطين بالعلم أوثق ارتباط ، وهذا أمر محتوم تتطلبه طبيعة موقفهم ما دام أن كل شرح عام للكون يقتضى الاعتماد . قبل كل شىء على نتائج بحوث خاصة مما يمالجه العلم ولا يعتبر جدياً إلا إذا كان على وفاق مع النتائج العلمية . ومن أجل ذلك كان أفذاذ الفلاسفة من أجيال العلماء الذين يشار إليهم بالبنان كأفلاطون ، وأرسطو ، والفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد ، وديكارت ، وليبنيز ، وكانت وغيرهم . وكذلك سجل التاريخ أن عددا لا يستهان به من أعظم العلماء اشتغلوا بالتفلسف أو بتمميم النظريات الجزئية بقدر ما تسمح به ظروف بحوثهم حتى تصير جديدة بمعالجة . كشف أحد غوامض الطبيعة أو أسرار الكون . ومن أعيان هؤلاء العلماء : كوبرنيك « Copernic » وجاليليو ، وباستور ، بينما أن صغار العلماء وسطحيهم

قد سولت لهم أنفسهم الترفع عن التفلسف واعتباره ضربا من ضروب الخيال ، وهذا اللون من التفكير القاصر هو الذى تسبب دائما في تلك التفرقة التى سجلها التاريخ بين الفلسفة والعلم ، والى كان للفلسفة الفضل في تضييق هويتها .

على أن هذه الروح المفرقة من جانب العلم ، والموحدة من جانب الفلسفة ، لم تخل من موقف استثنائى قابل فيه الفلاسفة احتقار الملاء بمثله ، فعملوا على تجاهل المنتجات العلمية في عصرهم على نحو ما حدث في القرن التاسع عشر .

ولما كانت الفلسفة المعاصرة مشتتة على رد فعل واضح ضد تلك الفرقة الضارة ، فلم يكن لنا بد - لفهم الاتجاه الفلسفى في عصرنا - من معرفة عناصر التفرقة وعللها الأساسية . ولهذا سنقف بها هنيهة محاولين إيضاحها بقدر الإمكان . وأول ما يلتقى به الباحث من هذه العناصر هو أحراف الميتافيزيقا الألمانية الناتجة من الفلسفة الكانتية عن الصراط السوى الذى كانت تسير عليه قبل ، ففي الواقع أن كانت وفيشت ، وهيجيل ، كانوا في طلائع المفكرين المقلين المتشبعين بأعمق أنواع الاحترام للعلم ، ولكن شيلنج ، وشوينهاور اللذين أفسحا في فلسفتيهما مجالا للأعداد واللاشعور واللامتعقل قد خلقا بهذا تيارا متعارضا مع الفكر يوشك أن يكون التنسك الشرقى غالبا عليه ، وقد طفق هذا التيار يقوى حتى انتهى إلى فلسفة غريبة وقفت في وجه العلم وأعلنت عداها له وهى تجهله كل الجهل .

وثانى هذه العناصر هو ذلك السهم المسمم الذى سدده كانت إلى المطلقة بإعلانه النسبية . حقا إن كانت كان ذا ثقافة علمية واسعة ، ولكنه حين صرح بأن العقل البشرى هو الذى يفرض قوانينه على الأشياء فرضا ، وهذا يستلزم أن تكون كل المعارف الإنسانية عن الكون نسبية ، وأعلن أن هناك معرفة أقوى وأدق من معرفة العقل وهى معرفة البصيرة الأخلاقية أو العقل العملى ، وأنها هى وحدها التى يمكن أن تؤسس ميتافيزيقا ثابتة ، أقول : إن هذا التصريح

الكاتبى قد أنتج فيما بعد فلسفة جديدة كانت السيادة فيها للعقل الواقعى لا للعقل النظرى .

وثالث هذه العناصر أن وضعية أوجوست كونت Auguste Comte - وإن كان لها أثر مفيد فى جوانب من الإنتاج العقلى - تعتبر مساهمة فى هذا التفريق المرذول . على أنه ليس معنى هذا أن أوجوست نفسه قد حاول التفريق بين الفلسفة والعلم ، بل هو على العكس قد أفرغ جهده فى التقريب بينهما حتى كاد يوحدهما ويصوغهما فى سلسلة واحدة ذات حلقات متتامة . ومن آيات ذلك قانونه « الأحوال الثلاث » ولكن نظريته فى المعرفة النسبية بقذفها من جهة نحو ما بعد الطبيعة كل المشاكل المتعلقة بأصول الأشياء ، وكل محاولة لشرح أية ظاهرة من ظواهر الكون ، وإيادانتها ما بعد الطبيعة من جهة أخرى ، حملت المفكرين على توهم أن الشروح الحقيقية للكون يجب البحث عنها بعيداً عن العلم وأن الفلسفة الميتافيزيقية يمكن أن تستقر وتثبت بدون أى أساس .

على هذا النحو تمت القطيعة بين الفلسفة والعلم فى القرن التاسع عشر ، وأصبح الجدل يكاد يكون محصوراً فى الغاية الأخلاقية ، وفى حياة النفس وخلودها ، وفى بعض التحليلات النفسية ، إلى غير ذلك مما جلب إلى الفلسفة لواذع النقد ، ودفع الساخرين إلى أن يسلبوها اسم ما وراء الطبيعة ويطلقوا عليها اسم ما وراء الأخلاق « Métamoral » . ومن أبرز زعماء أولئك المتفلسفين الذين حققوا القطيعة بين الفلسفة والعلم فيكتور كوزان « Victor Cousin » وجول سيمون « Jules Simon » .

هذا ، وسرى هنا كيف أن الفلسفة المعاصرة كانت رداً قويا على تلك القطيعة وأن صلتها بالعلم أصبحت آتم ما يكون وثيقة ومتانة . وإليك البيان :

إنهينا آتما إلى أنه قد نشأ فى هذا العصر رد فعل قوى ضد ذلك الاتجاه الذى كان يرى فى القرن الماضى إلى التفريق بين العلم والفلسفة . ومن آيات ذلك أن

من أبرز الخصائص التي أصبحت تميز هذا العصر ما نشهده لدى أفذاذ المتفلسفين فيه من نشبت متين بأهداب الثقافة العلمية العميقة والاستمساك بمنهج العلم إلى حد الغلالة ، وتعقب نتائج بحوثه إلى أبعد حدودها . ومن السجيب أننا نلمح هذه الظاهرة حتى لدى الذين لا يطمثون لتقارير العلم ولا يستريحون لتأنيده كـ « وليام جيمس » « William James » و « بيرجسون » « Bergson » أو الذين لا يكادون يزاولون سوى الفلسفة الأخلاقية كـ « سيلى Sèailles » ، و « فوييه Fouillée » ، و « روه Rouh » . ولا ريب أن في هذا برهانا جليا على أن المجهود الذى يبذله الفلاسفة لا ستكوناه غوامض العلم هو الطابع الأساسى الذى يطبع الفلسفة المعاصرة الجديدة .

الخصائص الجوهرية للفلسفة المعاصرة :

ومع ذلك فإن الفلسفة قد استمرت خاضعة بعض الشيء لتأثير قيادة القرن الماضى فيما يتعلق بالأهمية المنزوة إلى العمل . على أنه ليس معنى كلمة العمل هنا ما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى وهو الأخلاق العملية ، بل النشاط الفعلى بوجه عام سواء ما كان منه تقنياً أو بريئاً بيد أنه لا كان من المحتوم أن يحدث إبان هذا التقدم المطرد الذى يتعاقب على الفلسفة اختبارات متوالية للمقبات والمصائب التى تمرض للمذاهب السابقة أثناء معالجتها المضلات الفلسفية ، فقد كان من الطبيعى أن ينشأ من ذلك نوع من التوحد الفنى بين وجهات النظر المتعارضة حول علائق العلم بالفلسفة .

وبيان ذلك أننا قد شاهدنا العلم فى القرن الماضى يهاجم من بعض المتفلسفين مهاجمات عنيفة باسم أحقية الصدارة للمعلوم الوضعية ، بل إن عدداً منهم جعل يحقتر العلم فى صراحة تختلف ضيقا واتساعا باختلاف عقليات معلنينها ومخافتهم . ولقد ظلت الحال على هذا النوال حتى حدث رد الفعل الذى نشأ من الإفراط فى هذه السبيل ، غير أن هذه النتيجة لم تدفع أصحابها إلى هجران تلك المشكلة الهامة وهى

مشكلة العمل الواقعي ، بل إن الأمر كان على العكس من ذلك تماما ، إذ أن جهودات الباحثين المعاصرين قد تضافرت على محاولة تضيق الهوة بين هاتين المشكلتين : العلم والعمل . ولاجرم أن هذا التضافر هو الذي طبع الفلسفة المعاصرة ببيزاته المتكررة : لأن مشكلة المعرفة ومشكلة النشاط قد ظلنا إلى هذا المهد الأخير تعالجان معالجات مختلفة أو على الأقل تبعا لمناهج متباينة إلى حد جعل من الأمور المستقررة في العقول بصورة عامة أن النظريات متعارضة مع الممليات . على أن هذا التضافر ليس معناه الوفاق التام في الآراء والأفكار ، إذ أن مذاهب الفلاسفة المعاصرين لا تزال تتعارض بل تتصادم فيما بينها بسبب الأسس التي يبنون عليها عرضهم للمشاكل الفلسفية ونظراتهم إليها . وقصارى القول أن المبدأ المتفق عليه من الجميع هو الاحتفاظ جهد الطاقة بإحكام الصلات بين العلم والنشاط العملي دون أن يضحي أدنى تضحية بأحدهما في سبيل الآخر ، ودون أن يسمح للتعارض بأن يحد إلى علاقتهما سيلا مهما دقت أو هانت . وليس للوصول إلى هذه الناية سوى إحدى وسيلتين ، فإما أن يكون العمل الواقعي إحدى نتائج العلم ، وإما أن ينبثق العلم من العمل الواقعي ، وبأية هاتين الوسيلتين يمكن الاحتفاظ بملاقى منطقية بين هاتين المعضلتين . ولا ريب أنه في الحالة الأولى ينبغي اعتبار مذاهب العقلانيين Rationanistes والاجتماعيين Sociologues أو الوضعيين^(١) positivistes وفي الحالة الثانية يجب اعتبار المذاهب البراجمية « Pragmatisme » ومذاهب الانجلائية النشيطة « Intuition » كذهب بيرجسون .

وأيا ما كان فإن الضرورة تتطلب في النوع الأول المعرفة كشرط أساسى

(١) ليست كلمتا الاجتماعية والوضعية مترادفتين وإنما نحن بهذا التعبير نجارهم المؤلفين الذين اعتادوا أن يطلقوا على مدرسة « أوجست كوفت » اسم المدرسة الاجتماعية تارة ، والوضعية تارة أخرى .

للمعمل ، على حين أنها في الثاني تتمتع منه ، أو أن المعرفة تتبع إحدى ضرورات الواقع . غير أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن هؤلاء الآخرين قد قصدوا ازدر العلم أو الاستهانة بمبادئه الثابتة كلاً ، فإنهم لم يجزموا بهذه الآراء إلا بعداً درسوا تلك العلوم المنبثقة في رأيهم من الأعمال الواقعية دراسة عميقة تسمح لهم بالموازنة الدقيقة والأحكام الرصينة ، بل هم يعلنون أنهم يجزمهم هذا يرمون إلى الاحتفاظ للعلم بقيمته كاملة . وأكثر من هذا أنهم ولا سيما بيرجسون من بينه . وقتون بأن المرء - بفضل تعمقه في طبيعة النشاط العملي وفي « الحرية المالمشئة » - يستطيع فيما وراء الإيضاحات الفكرية للعلم أن يكشف السبب الحقيقي لوجود ذلك العلم بل لوجود كل كينونة في العموم .

نظرة في المشكلة الوجودية :

قد يتبادر إلى الأذهان أن هذا النهج الجديد في مواجهة المشكلة الفلسفية . حيث علاقتها بالعلم لا ينتج إلا مجادلات اصطلاحية من نوع خاص لا يعني سوى فريق من صفوة العلماء وعلية المتفلسفين . ولكن هذه فكرة خاطئة إذ أن مواج المشكلة على هذا النحو تتناول عدة جوانب أساسية ، نخص بالذكر من بينها الجوانب الأخلاقية . وإليك كيف يتناوله النهج المعاصر .

إذا ألقينا على هذه المعضلة نظرة فاحصة تبين لنا أن إحدى مدارس الأيم الأول القائل بعلية العلم للمعمل ، وهي المدارس الاجتماعية أو الوضعية ، كانت أوضاع المدارس في معالجة هذه المسألة العامة . ومجمل ما قررته في هذا الشأن أن العلم لا يمكن أن يرتبط بالعلم إلا كما ترتبط النتيجة بالمبدأ ، وأن الفنون على اختلاف أنواعها ليست إلا تطبيقات للعلم حسبما تتطلب حاجاتنا في الحياة الوضعية . وإذا ما فنون هي التي تقدم إلينا النماذج التي ندرك على ضوءها علائق العلم بالأخلاق وهذا يقتضى أن تكون الأخلاق فنا يطبق أحد الجوانب الاجتماعية للعلم .

السلوك البشرى . وهذا هو عين ما يرى « ليني - برول » « Lévy-Bruhl » إلى إيضاحه في كتابه « الأخلاق وعلم السلوك »

أما بقية أنصار هذا الاتجاه وهم الفلاسفة العقليون الذين ينصفون نحو القول بصدارة العلم ، فليس لديهم عن الأخلاق فكرة واضحة ولا محددة ، بل كثيراً ما يهاجمون المدارس الاجتماعية في عنف ، ولكنهم يرون في الإنسان بوجه عام وحدة عقلية غير قابلة للتقسام ، وهي تعرف ثم تعمل . أى أن العمل - في نظر هؤلاء الفلاسفة - ليس له أدنى قيمة إلا عندما يكون ثمرة لتأمل ذهني ، وبالتالي نتيجة لمعرفة ما .

وأما الاتجاه الثاني الذي يرى انبثاق العلم من العمل الواقعي ، فقد ظلت فيه المعضلة الأخلاقية تكتنفها الظلمة ويحوطها التموض . وأظهر ما يتمثل فيه تموضها هو المدارس البراجمية الأمريكية الإنجليزية وإن كان ذلك لم يحل دون وضوحها بعض الشيء في مذهب بيرجسون إذ هو يقرر أن العلوم ليست إلا ضرورة ناتجة من النشاط الواقعي الذي يجريه الأناس على الكائنات المادية . وعلى هذا الأساس تكون العلوم أدوات ناشئة من المنافع التي تدفعنا نحو اختراعات جديدة لمثلثات تلك الأدوات . وإذن فبدلاً من أن ينقب المرء عن مبادئ النشاط الإنساني في العلم يفبني أن يبحث عنها فيما وراء العلم أو في الأساس لكل عمل والذي ليس العلم نفسه سوى مظهر من مظاهره وهو الفريزة العليا أو الوثوب الحيوي « Lélan vital » الذي هو منشأ كل تطور . بينما أن بقية مذاهب هذا الاتجاه ترى أن الأخلاق مجموعة من القواعد التي بلغت في ضرورتها لحاجاتنا العملية مبلغ العلم وإن اتفردت كل من الضرورتين بحاجات خاصة وهذا يقتضى - فيما يرى أنصار هذا الرأي - الانتهاء إما إلى نوع من التنسك في العمل يتحقق في إطار آخر غير إطار العلم كما هو مذهب « ليروا » « Leroy » وإما إلى إنعاش بعض التقاليد التي هي بمثابة غريزة للمجتمع .

فكرة الحقيقة :

ليس الأمر - في هذا الجدل الذي شغل متفلسفي العصر الحاضر وعلماء
مقتصرًا على الجانب الأخلاق، وإنما هو يتناول صورة لا تقل أهمية عن هذا الجانب
وهي معضلة إدراك الحقيقة عند أولئك وهؤلاء - وبيان ذلك أن أشياح الالة
الأول الذين يرون أن العمل نتيجة للعلم يقررون أن هناك حقيقة ثابتة ، و
الإنسان يقترب منها بدون انقطاع ، ولكنه لا يستطيع اللحق بها د
استضاءته بالمناهج العلمية ، مادامت لا توجد في غير العلم ، وما دام أن العلم هو -
الذي يمكن أن يرضيها . وهم لهذا يلبذون الإيمان والعقيدة وبعارضونهما بالتجار
الواقعية والنتائج العلمية . ومع ذلك فيجب أن نلاحظ أن هناك فرقاً ملموساً
هؤلاء العقليين المعاصرين و « أوجست كونت » « Auguste Comte
مثلى » الذهب الوضعى فى القرن الماضى ، إذ أن هذا الأخير قد وضع حداً استبد
لمقدرة البحوث العلمية حصر فى إطاره ما أطلق عليه اسم « يمكن المعرفة » وم
كما صرح « كانت » من قبل بأن الحقيقة فى ذاتها غير ممكنة الإدراك بالنسبة
العقل البشرى ، على حين أن العقليين المعاصرين لا يؤمنون بهذا الحد ، بل هم يقر
أن المجال متسع أمام القول ، وأن طريق البحث مفتوح أمام العلم وأن هناك مجه
ولكن ليس هناك ما يمكن أن يكون غير قابل للمعرفة . وإذن ، فأ
الأبواب التى حسبها الوضعيون متلقة فى وجه العلم ، طفق هؤلاء العقليون المعاص
يفتحونها واحداً تلو الآخر ، وأعلنوا أن الطريقة العصرية تدفع الباحثين دأ:
الأمم - والآن إليك كيف يتصور أرباع الأنحاء الثانى ولاسيا البراجميون
فكرة الحقيقة .

يتمتع هؤلاء المنكرون العلم صناعة خاصة أو مطابقة ليمض حاجات الة
البشرى . ولا جرم أن هذا الاعتبار الجرىء ينتج نتيجة خطيرة ، وهى أنه
على الحقيقة معنى جديداً ، جملة أن كل ما يحقق تقماً أو يضمن نجاحاً فى الحية

وحده الحق اليقيني - ولما كان هناك غالباً عدة وسائل تحقق النجاح بإزاء ظرف
بمونه لا يتبدل ، ولما كان هناك أيضاً حاجات مختلفة حسب تمدد الأفراد واختلاف
مشاربهم وغاياتهم ، فقد وضع البراجميون هذه القاعدة الأولية وهي : كل قضية عقلية
تنتهى إلى نتيجة عملية تكون حقة ، وإذا اقتادتنا إلى النتيجة ذاتها اقتيادا واقفيا
كانت مشروعة . ويتجمل من هذا امكان أن تكون علومنا مغايرة لنواتها
الراهنة دون أن يخرجها ذلك عن أن تكون في رأى البراجمية حقائق يقينية
مادام أنها وسائل للعمل تنتهى إلى نتائج واقمية وإذن فنحن نرى كيف أن خصوم
البراجمية يرمونها بأن رأيها يستلزم على الأقل الجزم بإفلاس العلم ، ولكن
لا كوسيلة من وسائل الإنتاج ، بل كصورة ثابتة من صور المعرفة أو كقوة من
قوى الحقيقة .

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى قد أقامت البراجمية إلى جانب العلم النابع
من العقل عن طريق العمل الواقعي وسائل أخرى تحقق المعرفة بهيئة لا تقل
أهمية عن العلم إن لم تفقه ، وذلك كالماطفة التلسكية . ولا ريب أنهم في هذا سائرون
على منطقتهم مادام أن الحقائق العلمية عندهم ليست ثابتة في نواتها ، وإنما هي
معتقدات . وفوق ذلك لا يمكن الانتفاع بها إلا تبعاً للأفعال الواقعية ، أما
المعتقدات الأخرى كالسلطات الدينية أو المذاهب الميتافيزيقية والأخلاقية فهي
مساوية للمعارف العلمية ، بل هي أسمى منها . وعلى أي حال لا ينبغي أن تكون
هذه المعتقدات موضع مضايقات العلم أو اضطهاداته مادام أنه دونها حقية واستقراراً .
وهكذا لا تتحرج البراجمية من أن تضع وجهها لوجه التجارب الأخلاقية
والميتافيزيقية والدينية أمام التجربة العلمية ، ومن أن تقرر أن كل هذه التجارب
يجب أن تنمو وتنتشر متفرقة دون أن تضائق إحداها الأخريات ما دامت كل
منها تتجه صوب غاية محددة كإرضاء الحاجات المادية أو الضمير الخلق أو الماطفة
الدينية . وعلى هذا النحو قد ضاقت هوة الخلاف التي كانت متممة بين العلم والمقيدة .
وأكثر من ذلك أن مستوى العلم في نظر بعض أنصار هذه المذاهب كاليلسوف

الدينى « لبروا » قد أصبح أشد انخفاضاً من مستوى العقيدة ، بل إنه قد ص
خادماً لها .

وإذن فكل هذه الصور البراجمية وما إليها من مذاهب الاتجاه الثانى تر
إلى إنماش بعض الجوانب الأساسية من الفكر البشرى كالميتافيزيقا والسلا
الأخلاقية والدين . وهى الجوانب التى كانت الموضوعية العلمية قد زحزحتها عن مكانة
الأولى . ومعنى هذا أنها تؤيد روح السلطان ولو أنها تبدو فى هيئة أشد التورا
المقلية جرأة على العلم وعلى التجارب العلمية التى ظلت إلى هذا العهد قاعة :
قدميها ، بل محترمة من الجميع .

ومن هذا كله يبين أن المناقضات الفلسفية المعاصرة ليست جدلاً عقيماً ، و
هى أسداء صادقة لكل المشكلات والاتجاهات والشكوك والآمال التى يفيد
بها العصر الراهن وينمرفها المجتمعات على تباين مستوياتها .

الميتافيزيقا إذن فى أيامنا هذه هى أكثر تواضعاً منها فى المصور السابقة
ومع ذلك فهى لا تزال تشغل اليوم - فى التعليم الفلسفى - مكانها تحت عند
« الفلسفة العامة » . وهى بهذا المتوازن نفسه ، جامع كل ما أثمرته الفلسفة والعلوم
الآن . إنها ترتب وتنظم جميع الفكر الرئيسية التى ترشد العقل البشرى . و
فحصن منتجه إليها فى الفصول الآتية لنحدد ، على ضوءها ، حلول فلاسفة الإ
للمشكلات الناشئة من تلك الفكرة الأساسية ، وبالتالي نحدد المنزلة العاطلة
يستحقها هؤلاء الفلاسفة فى تاريخ الفكر البشرى .

الفصل الثالث

« المعرفة العقلية وعلاقتها بمذاهب الفلاسفة »

تمهيد :

إن العرض السابق الذى كان نظرة عامة ألقيناها على المحيطات المختلفة للمعرفة البشرية قد سمح لنا - رغم إجماله - بأن نستخلص بعض التحديدات الفنية الهامة عن المعرفة كالتمييز الأساسى بين الماروف والمروف ، وأن نبين أن المعرفة الموضوعية درجات متعددة ، وأن العمل لتحصيلها يتناول هذه الدرجات كلها وينطبق عليها ابتداء من التمثل البسيط للأشياء أمام حواسنا إلى الشرح الذى يتفاوت تقصا وكلا لطبائع هذه الأشياء ، والذى هو بالتالى ينتج معرفة قد تكون جزئية أو نسبية ولكنها على الأقل تتصل بالحقيقة ولو من بعض الوجوه . ومن ثم فإن الفكرة الأولى التى ننتينا فى هذا الفصل هى ماهية تلك الحقيقة التى هى الغاية الأولى والأخيرة التى ترمى إليها البشرية كلها منذ أن أدرك العقل نفسه وحدد مهمته ، والتى بذلت جميع الجهود ولا تزال وستظل تبذل للظفر بها ، والتى هى موضوع المعرفة المقصودة .

والآن وقبل أن نختتم هذا التمهيد نرى لزاما علينا أن نسجل هنا أن كل لمعرفة ما يتعلق بالمعرفة (أنواعها) وموضوعاتها (وعملياتها) ، (وبالقوة العارفة من قريب أو من بعيد يجتمع فى العصور الحديثة تحت عنوان « نظرية المعرفة ») « Théorie de la Connaissance » تلك الكلمة التى لم تكن مأروفة ولا معروفة لدى القدماء ، ولم تظهر إلا فى القرن الثامن عشر . غير أن كل ما يحتويه هذا العنوان ، يمكن أن تستخلص أسسه من منتجات الأقدمين التى جعلها المحدثون تقط ابتداء لدراساتهم وتوجيهاتهم وتنميتهم العظمى التى بهرت العقول فى العصر الراهن .

يبد أن تنمية أية نظرية تحصل بالمعرفة تتطلب هنا أيضاً عرضاً بسيطاً ببعض الشيء لكي يمكن تكوين كل منظم متنسق في عقل القارئ لا يتيسر لنا لو أننا اكتفينا بإبانة الأفكار الفردية والآراء المنعزلة على النحو الذي توجد عليه في منتجات مفكرى الإسلام . بينما أن أفكارهم وحلولهم في هذا الصدد ليست سوى حلقة من سلسلة المشكلات العامة التي تثيرها نظرية المعرفة من خلال المصور- والفلسفة العامة هي التي تعنى بتلك المشكلات ، لأنها تجهد نفسها في أن تؤلف مجموعة متناسكة من كل ما عيس المعرفة . وسنحاول هنا أن نلجح إلى ما يعنى فلاسفة الإسلام من هذه المشكلات .

قيمة المعرفة وفكرة الحقيقة

إن أولى المشكلات التي أثيرت في الفلسفة العامة هي : ما قيمة المعرفة البشرية ؟ وإلى أى حد هي قادرة على إدراك الحقيقة ؟

وللإجابة على هذا السؤال ، ينبغي أن نعرف أولاً ما هي الحقيقة ؟ وكيف نحد ؟ وإليك البيان :

سنتناول هنا بديا دراسة فكرة الحقيقة والتقدمات التي أحرزتها منذ أن عو بها المفكرون الأقدمون الذين أثروا في مفكرى المسلمين . وكذلك المراحل التي قطعها العقل البشرى أثناء سيره في طريق الوصول إليها .

وجمّل ذلك أن العمليات العقلية تكتمل الأشياء في الأذهان ^① وإستعداد الذكريات ، وإدراك الفكر ^② وتأليف الأقيسة وإصدار الأحكام ^③ هي عمليات موضوعية تهدف إلى إحاطتنا بأكثر من ذواتنا . وهي في سيرها وفي نتائجها يمكن أن تكون حقة كما يمكن أن تكون باطلة . ولكي يتحقق التمييز بين الحق والباطا فيها ، أو لكي يتبين الباحث صحة نظره ، ينبغي أن يصدر في بحثه عن فكرة صحيحة للحقيقة ثم يسير في تطبيقها سيرا تدريجياً .

غير أن الباحث يجب أن يعرف قبل كل شيء ، أن فكرة الحقيقة التي يتخذ

أساساً لبحوثه معرضة للتشوير بما لتطور الإنسانية ونمو معارفها

المزاهب العقلية : Le Rationalisme

وأينا في الفصل السابق أن الميل الطبيعي للعقل البشرى هو قبول التلقائى بلا نقد . ولا تأمل لكل ما يعتقد أنه الحق ، فهو لا يحاول أن يواجه إمكان التشكك في هذا الفرض التلقائى .

ولما كانت الفلسفة في مبدأ أمرها استمرارا للفكر الدارجة في عمومها ، فقد حسبت أنها ستصل بنته وبلا مقدمات إلى الشرح الكامل للكون عندما بدأت المحاولات الطموحة التي قام بها مفكرو الإغريق الطبيعيون الأولون في القرن السادس قبل المسيح حين كانوا يهدفون إلى كشف المادة الأولى التي نشأ منها الكون دون أن يسألوا أنفسهم عما إذا كان في مقدور العقل البشرى أن يصل إلى اكتناه ذلك أو لم يكن . وهذا يدل دلالة قاطمة على أن قيمة المعرفة إذ ذاك لم تدر لهم بخلد .

ولكن هذا لم يدم طويلا إذ لم يلبث المفكرون في عهد بارمينيدس ، وهيراقليطيس أن تنهوا إلى أن طبيعة الحسّات غير طبيعية العقولات فبدأوا يميزون الفروق بين الطبيعيين ، وعلى ضوء هذا التمييز يضعون لكل منهما طوائبه وحدوده .

بيد أن هذا التمييز لم يكن يتمم حتى يصل إلى المبادئ والأصول ، إذ أن أولئك الفلاسفة الأقدمين لم يكونوا يقصدون من المعرفة العقلية ذلك الإشعاع الكسرى المحض [وإنما هي عندهم عمل العقل في مدركات الحواس] ومعنى هذا أن الأصل في نظر أولئك الفلاسفة هو المعرفة الحسية ، وأن الثانية ناشئة عنها أو مترعة منها لا أكثر ولا أقل .

ولكن إذا كان الأمر كذلك ، فلماذا يمنحون المعرفة العقلية المنيقة عن الحسية سلطانا وسمواً ثم يرفضون منحها للحسية التي هي الأصل ؟

ومن ثم فإنه عندما وجه العقل إلى نفسه ذلك الاعتراض بدأ يشعر بالاضطراب الذى يعثور تفكيره وخطته في هذا الصدد . وسرعان ما غير مسلكه فأنشأ المذهب « العقلى » « Rationalisme » الذى ظهر في وضوح عند أفلاطون وأرسطو . ولما كان العقل قد أصبح منذ ذلك الحين أداة للمعرفة مزودة بالبلل على تحصيل الحقيقة المطلقة ، فقد قرر الفلاسفة العقليون أن منشأ أسمى من الحسّات ، وأنه ملكة منفردة من عالم الحس ، وأن هذا العالم الذى كور عاجز عن شرحها وتعليلها كل العجز ، وأنها لا تخضع في مقاييسها للتجربة الحسية ، وأنها أهل لمنحنا ذلك الحدس الجلى الذى هو أساس إدراك « المطلق » . ومما لا ريب فيه أن فهم العقل والمقول على هذا النحو هو الذى تشاهد آثاره واضحة في « مثل أفلاطون » وفي انبثاق العقل المحض من المحرك الأول عند أرسطو وشراحه من الإغريق والاسكندرانيين والمسلمين والسيحيين . وهذا هو الذى يصل بنا في الفصول الآتية إلى دراسة الملائق التى تربط بين فلاسفة الإغريق ومفكرى المسلمين في نظرية المعرفة .

لو تأملنا مليا في المذهب العقلى لرأينا أنه مرتبط أشد الارتباط بالفكرة التى يمثّلها عن العقل . ويجملها أنه ملكة سامية بعيدة عن كل تجربة حسية ، وهو الذى يجعلنا على صلة مباشرة بالمطلق ، وهو فطرى لدى جميع بني الإنسان . وعند هذا المذهب أن الحقيقة هى الجواهر الثابتة الصالحة لوضوح المعرفة والتى لا يدركها إلا العقل وحده . وهذه المعرفة الصحيحة للحقيقة يمكن أن يحد بأنها هى المطابقة بين العقل المعارف والوضوع المعروف ، وهى يقينية ولا تخجل أى تشويه للحقيقة التى تتناولها . والآن سنرى ما هى عملية تمرن العقل في رأى « المذهب العقلى » وما هى الصورة التى تعاقبت على هذا المذهب في مختلف المصور . وكذلك سنرى المذهب المتعارض معه .

سباوى المذهب العقلى التقليدى :

يستخلص منطق أرسطو ثم منطق ليبنيز فيما بعد ، من عمليات تمرن العقل مبدأين أساسيين أولهما « مبدأ الثباتية » التى يتطلب أن حد البرهان متى وضع

يجب أن يبق « هو هو » طوال عملية التفكير. وثانيهما ما يدعوه لينيز « بالسبب الكافي » وهو يتضمن أن كل شيء في الطبيعة قابل للشرح ، وأنه لا يوجد شيء يتمذر على الفكر المتغلغل فيه ، وهو - كما يدعوه فوييه في كتابه عن أفلاطون - « مصادرة على عمومية العقل » . وينقسم هذا الأخير بدوره إلى مبدئين :

مبدأ العلية ومبدأ الغائية ما دام أنه يمكن - لشرح أية ظاهرة - سلوك طريقين : طريق علته وطريق غايته .

وإلى هذه المبادئ تنضم أيضا بعض الفكر التي يستطيع العقل وحده أن يدركها وهي فكرة « المطلق » التي تحتوى فكرة « الضروري » على معنى « اللامشروط » و « اللامتناهي » و « الكامل » وفكرة : « الجوهر والعلة والغاية » وكذلك بعض المفاهيم العامة المعبرة عن الصلات المختلفة التي يقيمها بين أفكارنا والتي يدعوها أرسطو « بمقولات الوجود » .

وأخيرا مفاهيم المكان والزمان التي يمكن أن تضاف إليها المفاهيم الرياضية ك مفهوم العدد . وتلك المبادئ وهاتيك الفكر كلها - في اللغة الحديثة - هي التي تؤلف العقل في عمره على نظر مذهب « العقلية » .

صوره الجوهري :

بدأ المذهب العقلي التقليدي في إنغريتا مع سقراط الذي كان يرمى إلى تحديد مفاهيم كل شيء . وكانت هذه المفاهيم عنده تمبر عن الجوهر « اللامتغير » بين الأمراض المتغيرة في الأشياء .

وهذه الجواهر الثابتة التي كان سقراط يؤسس عليها العلم صارت عند أفلاطون هي « المثل » أي النماذج العقلية لكل ما هو موجود [وهي توجد في عالم منفصل عن المحسوسات] ... (والعقل يصل إلى معرفة المثل بواسطة التذكر أي « الحدس الفوري المباشر » الذي يشبه تذكر كارا يستيقظ في قموسنا . ويرمز إليه

أفلاطون في أسطورة من أساطيره الرمزية حيث تشاهد النفس العالم العقلي في حياة سابقة على حلولها في البدن .

وقد أفسح أرسطو في المذهب العقلي مكانا واسعا للتجربة . فمنده لم يعد للفكر وجود منفصل ، وصار العقول محتوى في المحسوس . وهو يرى أن الجانب الأعلى من النفس البشرية عقل سلبى يسجل الصور ، وأنه يوجد عقل إيجابى هو الوحيد القادر على انتزاع العقول من المحسوس ، وعلى إفهامنا البادى . غير القابلة للبرهنة والتي هي أساس كل تعقل . وهذا العقل الإيجابى يبدو أنه عند أرسطو عقل مستقل يمكن أن يكون منبثقا عن العقل الإلهى .

ينتقل هذا المذهب العقلي من العصر الإغريقي إلى العصور الوسيطة حيث نلتقى به لدى فلاسفة الإسلام ، ولكن بعد أن هذبوه تهذيباً شهد به القاصى والدانى . وعندما وصل إلى مفكرى المسيحيين ، تفرقوا بإزائه شيماً : فاعتنق القديس أوجوستان رأى أفلاطون ، وتعلمذ القديس توماس الإكويني على أرسطو . وجعل يروج لآرائه حتى سادت أوروبا في تلك الحقبة سيادة تامة ، لاسيما بعد أن منحها عقلية ابن رشد ونبوغه وثقافة رأيه ذلك السلطان التى لا يجحده كل من له إلمام بتاريخ الحركة العقلية الإسلامية وتأثيرها في النهضة الفكرية الأوروبية .

غير أننا إذا تجاوزنا العصور الوسيطة وعصر النهضة إلى العصور الحديثة ووضعنا الحق في نصابه بإزاء مفكرها ، وجب علينا أن نسجل هنا أن ديكارت — رغم هذه الثورة الفلسفية المحتاجة التى أشعل لهيبها ضد منتجات العصور الوسيطة — كان أسطح المفكرين المحدثين الذين مثاوا المذهب العقلي التقليدى على الإطلاق ، مادام أن العقل في رأيه يستطيع أن يدرك جواهر الأشياء والحقيقة المطلقة [إذ أنه هو الذى أودعه الخالق في قوسنا . وبما أن الخالق لا يمكن أن يخدمنا فقد وجب أن تكون وديته هي النور الطبيعى الذى يكشف لنا الحقيقة .

ولكن ديكارت بنى المفاهيم الأرسطية ولا يقر إلا «الطبائع الحقيقية الثابتة» التي يدعوها به الفكر الفطرية ، كالفكر العلوية ، والقوة المفكرة ، والامتداد والمبادئ الرياضية التي ليست في حاجة إلى التجربة ، ولا إلى الحواس ، ولا إلى الخيال ، لكي تنكشف لنا ، والتي هي معروفة لدينا بواسطة الحدس العقلي الذي جعلها واضحة ومتميزة بالنسبة إلينا .

ومن ثم فإن الفلسفة العقلية بفضل ديكارت قد وصلت إلى أسمى قممها . وبما أنه كان فيلسوفاً وطالماً في الوقت ذاته ، فقد كان يعلم آثم العلم اختلاف الطوائف والفروق التي تفصل بين هذين المحيطين من محيطات المعرفة . ولذا ترك للعلم محيط المعارف العامة ، واحتفظ للفلسفة بنوع من العرفان السامي الذي ليس في مقدرة العلوم أن تتناول إليه . وفي الواقع أن الفلسفة تستطيع أن ترتفع إلى أسمى العموميات ، وأعمق التأويلات ، وأبعدها عن الظواهر ، وأن تنقل إلى جواهر الأشياء . بينما أن العلوم لا تدرس إلا ظواهرها المادية .

وفي هذا يقول الأستاذ كريستون في كتابه . «الوضع الراهن للمشكلات الفلسفية» ما يلي :

« إن ديكارت والفلاسفة الديكارتيين في القرن السابع عشر يختصون الفلسفة العقلية ببرنامج أخاذ ، إذ أنهم ينتظرون منها كياناتاً متينة ذات قيمة مطلقة من التعميمات الكونية المنظمة . ويجب أن يشتمل هذا الكيان أولاً على مذهب علمي يعالج طبيعة وتاريخ الواقعية التي تختبئ خلف الظواهر التي تدركها حواسنا . ثانياً على نظرية مبرهن عليها عن المنشأ الأول لكل ما هو موجود . ثالثاً على تحليل عقلي للأسباب التي من أجلها وجد الكون . بكل ما يحتويه وكل ما يعرفه . »

هذا هو موضوع الفلسفة حسب الفكرة التقليدية أي هو «عرفان كوني» .

— كما يقول سيمبيرون — يشمل في الوقت ذاته الإلهيات والإنسانيات كما يشمل مبادئ وعمل كل واقعة خاصة .

وهناك طابع آخر يفتق من منتجات ديكرت هو العناية بالاحتفاظ بملائق ضيقة بين العلم والفلسفة . وتلك خطة لا يفتكر المفكرون المصريون عن الثناء عليها ، والنصح باتباعها ، والابترشاد بها . وفق هذا يقول الفيلسوف الفرنسي أميل ريه في كتابه « الفلسفة الحديثة » ما يلي :

« كان جميع الفلاسفة المظاء علماء يشار إليهم بالبنان كما أسلفنا ، ولم يترفع جميع العلماء قط عن أن يفلسفوا . . . إن أولى مهمات الفلسفة المتفق عليها اليوم من جميع الذين يجمع الرأي العام على أنهم أساتذة العقل الماصر هي « أفكار العلم » Penser la science .

المذهب العقلي والنسبية الطائفة

كان ينبغي أن يصل المذهب العقلي التقليدي إلى عهد كانت ليتلقى منه الضربة الجدية الأولى ، إذ هو الذي أعلن أنه لا يؤمن بإمكان وصول العقل البشري إلى معرفة « المطلق » . حقا إنه يرى أن العالم موجود وأنه ينبجج في كثير من محاولاته ، ولكن بشروط ، منها أنه لا يسمح بمزاولة معرفة « التقيذاته » . ولكي يوضح هذه النظرية يحدث ثورة جديدة في الفلسفة .

ومجمل ذلك أن المفكرين إلى عهده كانوا يقررون أن العقل يتطابق مع الأشياء فيحصل منها على معرفة أمينة لا تحدث فيها — أثناء عملية العرفان — أدنى تشويه . فلما أتى هو أعلن أن العقل هو الذي يفرض قوانينه على الأشياء ، وأنه لم تكن لدينا حقا أية معرفة قبل التجربة . أي أن التجربة تسبق المعرفة من حيث الزمن ، ولكن العقل البشري في هذه التجربة ذاتها ، يفرض على الماتعمالات الحسية بعض الصور المتقدمة منطقيا على التجربة ، والتي هي العناصر

العامة الضرورية للمعرفة . وإذن فلا توجد معرفة حقيقية إلا باجتماع المنصرين
التالين وهما : مادة المعرفة الآتية من الأشياء عن طريق الحواس ، وصورتها
الآتية من العقل . وتتألف هذه الصور السابقة على التجربة من ثلاثة أنواع :
أولها صور الإحساس وهي المكان والزمان . وثانيها صور الفهم وهي المفاهيم
التي يدعوها كانت « بالمقولات » والتي تستخدم في ربط الظواهر وتوحيدها .
وثالثها أفكار العقل الذي هو ملكة المبادئ التي ، بفضلها ، يمد العقل قواعد
الفهم إلى الوحدة . ولكن إلى جانب هذا الاستعمال المنطقي توجد للعقل وظيفة
أخرى خاصة به ، وهي التي تسمح له بمتابعة التوحيد إلى ما وراء كل تجربة ممكنة
وبالصعود نحو المطلق ، وبها يسوغ فكرة النفس ، وفكرة الكون ، وفكرة
الإله التي هي المثل الأعلى للعقل الخالص . وكل هذه الفكر حقيقية عندما لا تبر
إلا عن الحاجة الذاتية إلى وحدة العقل البشري ، ولكنها تكون وهمية عندما تتحول
إلى حقائق موضوعية . ومآتى ذلك أنها صور بلا مادة . وقد أعلن كانت أنه لا توجد
معرفة موضوعية إلا باجتماع المادة والصورة كما أسلفنا . وينجم عن ذلك أن
تكون معرفة الميتافيزيقا التقليدية أى الموجود في ذاته ، أو الملة الأولى ، أو الملة
إلتائية غير ممكنة .

أما المعرفة الإنسانية الممكنة فهي (نسبية وموضوعية) . إنها نسبية لأنها
تتعلق بتكوين العقل الذي يفرض قوانينه على الأشياء فلو أن هذا التكوين
كان على نحو آخر لكان العلم أيضاً على غير ما هو عليه ، إذن نحن لا نعرف
الأشياء من حيث ذاتها بل نعرفها كما تتمثل في عقولنا على صورة الأحداث .

وهي موضوعية ، لأن قوانين العقل (هي المبادئ التي بفضلها كانت التجربة
ممكنة ، وهي قوانين جميع الأفكار ، ولها قيمة عامة ، ومن هذه الوجهة كان
العلم الذي تسمح به حقيقياً ، لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون اتفاق المعرفة
مع الأشياء التي لا تدرك في ذاتها ، وإنما هي اتفاق المعرفة مع القوانين
العامة للعقل .

وهكذا تبقى المعرفة البشرية محصورة في حدود التجربة أو في عالم الأحداث ،
أى أن العلم ذو أساس حقيقى ، ولكنه متملق بتكوين العقل البشرى .

أما الميتافيزيقا التى تسمح للعقل بالصعود إلى المطلق (فهي حقيقة بوصف أمها
حاجة ذاتية للعقل) ولكنها من حيث كونها معرفة موضوعية ، هي وهمية .

المذهب العقلى الحديث

بسط « كانت » مسألة المعرفة في عبارات لم يسع الفلسفة الحديثة إلا أن
تقبلها وإن كانت قد فتحت أبواباً خطيرة لإشكالات شديدة الحدة والغليان
بسبب هذه النسبية التى زلزلت كثيرا من القواعد الثابتة المألوفة ، إذ أن المعرفة
البشرية عنده متعلقة تعلقاً أصيلاً بتكوين العقل البشرى العارف . ولا ريب
أن هذا هو مذهب النسبية المطاطة التى نلتقى بها مع الأسف الشديد في أكثر
النظريات الحديثة .

غير أن هذا التفسير من جانب الباحثين المحدثين لعبارات كانت لم يلبث
أن اتخذ صوراً مختلفة وسلك طرقاً متباينة ، إذ أن التصورات المصرية حول
عبارة « التكوين العقلى » قد تعددت .

ولما كان عرض هذه الآراء كلها لا يمتينا هنا ، فقد وجب أن تقتصر
على إيانة الخطوط العريضة التى توضح الفروق بين المذهب « العقلى التقليدى »
الذى تبناه فلاسفة المسلمين ، والمذاهب العقلية الحديثة . وإليك البيان :

يرى جميع مفكرى الفريق الأول الذين أسلفنا الحديث عنهم أن العقل البشرى
يستطيع إدراك الحقيقة المطلقة ، وأن هذه الحقيقة فى رأيهم تبدو دائماً فى هيئة
معددة ثابتة لأنها متسقة مع النواميس الأزلية. وذلك هو بالضبط ما لم تمد المذاهب
الحديثة تقبله . فعلم النفس المعاصر يصرح بأن البادئ العقلية ليست إطارات

ثابتة غير قابلة للتحويل ، أو ليس ثبوتها سابقا على التجربة ، وإنما هي قوانين
يخلقها الفكر الحى نفسه ، وهي تتطور حسب نشاطه المتواصل .

وكذلك اللطق المعاصر لا يقدم إلينا العلم كجموعة من الإدراكات الثابتة
بل هو يقدمه فى جميع نظرياته كشيء دائم التطور والتحول فى أعين جوهرياته .
ومن هذا كله ينتزع التصور الحديث للحقيقة التى هى عند أولئك المعاصرين
من إنشاء الفكر البشرى بصورة ديفاميكية ثم يتمدها ذلك الفكر على أثر نشأتها
بالتنمية والتقدم .

بيد أن هذا الفريق الحديث تتفرع منه طوائف كثيرة منها اثنتان لهما أهمية
عظمى وهما الطائفة التى تضع فى الصف الأول العوامل البيولوجية للحقيقة، والطائفة
التي تؤسس الحقيقة على دعائم العوامل الاجتماعية .

وتنبثق من الطائفة الأولى عدة مذاهب تنظر إلى المعرفة والحقيقة على أنهما تطابق
عقلى بين الكائن الحى وكل مايسمح له بأن يحيا فى الواقع . وإذن فالحقيقة فى
هذه المذاهب هى مسألة حياة وعمل . وعندنا أن قوانين الفكر تتمثل لنا كأنها
امتداد لنواميس الحياة ولم تعد — كما كانت فى الماضى — قوانين تتعلق بالعقول
البحث وحده .^(١)

وبين هذه المذاهب التى تخضع الفكر للحياة والعمل فى المعرفة يمكن أن
نذكر مذهب « البراجمية Pragmatisme » التى أمعن فلاسفتها فى هذا الاتجاه إلى حد
أن عرفوا الحقيقة بأنها « النافع أو الناجح » بشرط ألا تحدث فى تقوسنا أى تضارب
أو اصطدام عاطفى كما أشرنا إلى ذلك آنفا . ويصور هذا ولیم جيمس فيقول .

« إن عاطفة التمثل ليست شيئاً آخر سوى حالة خاصة من حالات الهدوء
والسلام والاستقرار . »^(٢)

(1) ABel Rey. La Philosophie moderne, P. 341 Sqg.

(2) William James La volonté de croire, P. 83 Sqg.

أما مذاهب الطائفة الثانية - وهي الاجتماعية - فهي تعتمد على المفهوم التالي للحقيقة ، وهو أن الحق ما ليس حقا عندي فقط ولكنه ما يفرض نفسه بيذاً عن كل تفضيل شخصي وما يشتمل على واقعية موضوعية أو - كما يسجل الأستاذ هنرى بوانكاريه في كتابه « قيمة العلم » - هو ما كان مشتركاً بين كثيرين من الكائنات الفكرة ، ويمكن أن يكون مشتركاً بين الجميع . وإذن فالحقيقة في نظر « العقلية الحديثة » تتضمن عمومية نظرية على الأقل . ويفتني أن نزيد إلى الأذهان هنا أن هذه الفكرة تعتمد في أساسها على عبارة أرسطو التي وردت في كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وهي « أن ما يجزم به الرأي العام هو الذي ندعوه بالحقيقة » .

وبجمل النقاش في هذه المسألة هو أن الفلاسفة تتجه بطبيعتها نحو العمومية دائماً كما يلاحظ الأستاذ برييه^(١) . وكذلك يقول الأستاذ « لالاند » « إن الشيء لا يمكن أن يكون حقا إلا إذا أمكن أن يفرض نفسه على جميع المفكرين »^(٢) .

وفوق ذلك فإن العلم الحقيقي الذي تعتبر المعرفة الآتية عن طريقه ، هو أبعد المعارف عن مواطن الاعتراض هو عام في تعريفه .

ولكن كيف استطاع الإنسان أن يسمو إلى فكرة أن الحقيقة عمومية وأنها بطبيعتها تفرض نفسها على الجميع مادام أن هذه الفكرة ليست فطرية ؟ وقد أجاب على هذا السؤال علماء الاجتماع ، ولا سيما الأستاذ دور كيم حين أبرز كيف أسهم المجتمع بنصيب موفور في تكوين الفكر المنطقي الذي سمح للإنسان بالصعود في طريق الرقي العقلي وأبانوا لنا أن ، للمعرفة ممكنة . وسبب هذا الإمكان أن الفكر التي تنشأ في أذهاننا حسب نماذج الأحداث الاجتماعية يمكن أن تعيننا - عن

(1) Emile Bréhier I. Histoire de la Phil.. allemande p. 4

(2) André Lalande, La dissolution opposée à évolution p. 182

طريق القياس والتحليل والموازنة - على تحصيل أفكار أخرى مشابهة أو مقاربة أو مضادة للأولى .

وهناك فريق ممتاز من علماء المنطق - كالأستاذ جربلو - يؤيدون هذه النظرية الاجتماعية التي قرروها عن الحقيقة التي هي عندهم مستقلة مجردة من كل اعتبار فردى يقوم بذواتنا لاسيما الأحاسيس الخاصة (وهم يرون أن الحقيقة هي نتيجة نشاط عقلي بحت . وإذا كان الإنسان قد فصل عقله عن أحاسيسه ، فذلك لأنه توجد في ذاته حاجة إلى علائق العمل ، وأن العقل وحده هو الذى يستطيع أن يكشف عنها ، وتلك الحاجة التي لا تقاوم هي ثمرة الحياة الاجتماعية ونحن نحسب أن هذا الموجز القصير للنظريات الحديثة عن الحقيقة يبجل كثيراً من التعارض بينها وبين الفكرة التقليدية عن الحقيقة ، وأن ذلك التعارض قد آتى من تباين تصورات الفريقين عن تكوين العقل البشرى ونظامه في سيره . وينبئ أن ننوه - قبل مغادرة هذا المجال - بأن الباحثين كثيراً ما يوجهون إلى العلماء المحدثين تهمة العودة إلى التجريبية بسبب الحيز الهام الذى تشغله التجربة في مذاهبهم ولكنهم يدافعون عن أنفسهم بقولهم : إن مذاهبنا عقلية ولكننا أوسعنا آفاقها بالتجائنا إلى على الحياة والاجتماع . وأن العقل الإنسانى يكون نفسه بنفسه ، وينظم نشاطه التكويني وحده ، وأن هذا النشاط التنظيمى يبرز ملكة الجمع التى هي من طبيعة العقل .

ومهما يكن من شيء فإن تهمة التجريبية التى وجهها بعض الباحثين إلى المذاهب العقلية الحديثة تقتادنا إلى إلقاء شيء من الضوء على تلك الصورة من صور المعرفة الإنسانية التى سبقت جميع المعارف فى تاريخ الفكر ، والتى دفع رد الفعل الناشئ عنها أشياح المذاهب العقلية التقليدية المصرية إلى تكوين مذاهبهم المتطورة وتقويتها بالأدلة القاطعة التى اكتظت بها كتبهم القيمة . وإليك هذا الضوء :

المذهب التجريبي :

من المعروف لدى كل من له إلمام بالفلسفة القديمة أن الفلاسفة الأولين لم يكونوا يباعدون بين دور العقل ودور الحواس في المعرفة ، وأن السوفسطائيين كانوا أول من أبرزوا الفردية في نظرية المعرفة . ولكن لما كانوا يجزمون بأن المعرفة كلها آتية عن طريق الحواس ، وهي عند (أ) غيرها عند (ب) ، فقد قطعوا بأنه لا توجد أية حقيقة عامة أو ضرورية ، إذ نقل لنا أفلاطون في محاوره « ثيتاوس » أن پروتاجوراس يصرح بأن « الإنسان هو مقياس كل شيء » ... أي أن الأشياء بالنسبة إلى هي كما تبدو لي ، وأنها بالنسبة إليك كما تظهر لك .
حقاً إن قوة معارضة سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين شيدوا المذهب العقلي ، لم تلبث أن وقتت تيار تلك التجريبية ردهاً من الزمن ، ولكن هذا التيار لم يلبث أن عاد إلى الظهور مع الرواقيين والإبيقوريين .

نعم إن الرواقيين كانوا يميزون في النفس جانباً مدبراً يذكرونا بالعقل إلا أنه في مبدئه صحيفة بيضاء مستعدة لتقبل كل ما يقش فيها ، وأن الإحساس ليس سوى انفعال يحدث في النفس . وبالإجمال : إن الأفكار التي تلوح عليها العمومية ليس لها منشأ سوى تلك الأحاسيس .

ومما تنبغى الإشارة إليه هنا أن الرواقيين يلحون على دور الإرادة في عملية المعرفة ، إذ يجب عندهم — لكي تصير الأحاسيس معرفة — أن تتدخل الإرادة . وهم يرفعون من شأن هذه القوة النفسية التي هي ضرورية لتحصيل العلم .

أما الإبيقوريون فهم أشد إمعاناً في التجريبية من الرواقيين ، إذ يرون أن الإحساس هو المتبع الأول لجميع معارفنا ، وأن العمليات الماحلة للفكر العامة تقريباً ، والتي تؤلف — فيما يرى إبيقور — جميع العلوم لا تتحقق إلا بفضل الانطباعات التي تتركها الأحاسيس في النفس .

وأما التجريبية الحديثة ، فهي تبدو - في أكثر الأحيان - أشد جراً ، بل تذهب إلى جحود كل نشاط خاص بالعقل ولا جرم أن تجرئ على القرن الثامن عشر معروفون لكل من يعنى بدراسة الحياة العقلية الحديثة . فلوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) يمارض نظرية ديكارت من « الفكرة الفطرية » ويرى أنه لا يوجد شيء فطري ألبتة : لا المبادئ ولا الفكر المؤلفة منها ، ولا القواعد العقلية ، إذ أن النفس توجد صحيفة بيضاء كأنها لوحة من الشمع خالية من أى طابع يميزها عن مثيلاتها ، وأن أفكارنا عن الزمان والمكان والعدد واللامتناهى والجوهر والعلية ، بل إن الإله نفسه تتكون فكرته لدينا بوساطة التجربة غير أنه قد يستبقى للعقل قليلاً من النشاط حين يوافق على منبئين لهذه التجربة ، وهما : الإحساس بالنسبة إلى معرفة الأشياء الخارجية والتعلل بالنسبة إلى المعرفة الناشئة من عمليات العقل .

وكذلك يظن كوندياك (١٧١٥ - ١٧٨٠) أن جميع أفكارنا بل جميع ملكاتنا ليس لها إلا منبع واحد وهو الإحساس ، وأن العقل ذاته يمكن شرحه على هذا الأساس نفسه ، أى حسب هذا المبدأ القاطع ، وهو أنه لا توجد « أفكار فطرية » فإية ما فى الأمر أننا لا نذكر كيف نشأت هذه الأفكار عندنا ، فإننا نخلع عليها أسماء لا وجود لها كالعقل أو النور الفطري ، أو المبادئ المطبوعة فى النفس ولكن الواقع ينطق بأن جميع هذه الفكر التى تطلق عليها الأوهام اسم الفطرية ليس لها مصدر آخر غير الإحساس ، وأن التحليل هو الذى ينزعها منه .

أما داود هوم (١٧١١ - ١٧٧٦) فإنه يضيف إلى ذلك مبدأ الصلة بين الأحاسيس . وهذه الصلة هى ما يدعى بـ « تداعى الفكر » وما يفضلهُ بتدرج العقل من فكرة العلة إلى فكرة الملول . وإذن فبدأ العلية المألوف فى المذهب العقلي ليس - فيما يرى هوم - سوى مادة ذاتية من عادات عقولنا .

ويستولى استوارت ميل (١٧٧٣ - ١٨٣٦) على نظرية « تداعى الفكر »

فإنها يقويها ويخطوبها نحو التقدم خطوات واسعة ويطبقتها على ما يدعى بمبدأ العلية فيضع تحت رايها أكثر أمثلة هذا البدأ ، ويملن أن أغلبها ناشيء من تداعي الفكر لا من مبدأ العلية كما اعتادت الأخيلاء أو الأوهام أن تسميه .

أما هيرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) فإنه يحول التجريبية إلى اتجاه جديد مستعينا بمبدأ التطور ، وهو يبدأ هذا التحويل بممارسة فكرة أن العقل لوحة بيضاء خالية من كل ما يدعى « بالفطرية » . ويملن أن خطأ أسلافه ناشيء من إهمالهم وجود النظام العصبي . فالواقع أن المخ — وهو مركز هذا النظام العصبي — يمثل عددا لا يتناهى من التجارب يتلقاها المخ على التتالي أثناء تطور الحياة ، بمعنى أن المبادئ العقلية تكون على نحو من الأنحاء فطرية لدى الفرد ، ولكنها مكتسبة عن طريق النوع أثناء تجاربه التدريجية على مر العصور متنقلة بواسطة الوراثة . والعقل ليس سوى غريزة حقيقية سائرة في طريق التقدم المطرد في الإنسانية . ومن ثم فإن علائق العقل الداخلية تتطابق مع العلائق الخارجية للأشياء على صورة صاعدة في طريق الضبط صعوداً متواصلًا .

نظرة خاطفة في التجريبية :

من هذا العرض الموجز تتبين الطوابع الأساسية لهذه المذاهب التجريبية والعقبات التي تثيرها ، والمآخذ التي توجه إليها .

وأبرز هذه الطوابع هو فكرة أن كل شيء في العقل البشري مكتسب وأنه لا يوجد شيء فطري ألبتة . ومنها أيضاً أنه عندما يتجسد تلك المذاهب التجريبية جميع المبادئ السابقة على التجربة يكون ذلك من جانبها بمثابة رفض للمبادئ العامة والضرورية أو المطلق منها على الأقل ، إذ ما دام أن العقل هو ثمرة للتجربة ، فهو يتعلق بشروط تتفاوت في التنوع قلة وكثرة ، وهو لا يشتمل على شيء من العمومية إلا في الحدود التي تبقى فيها هذه الشروط على ما هي عليه .

على أنه إذا تحققت فيه هذه الضرورية ، فإنها تكون ضرورية خارجية ،
أي أن العقل ضروري بمعنى أنه فرض علينا فرضاً بوساطة الأشياء .

ومن أم المآخذ التي سجلت ضد التجريبية أنها — عندما جحدت كل
حقيقة عامة وضرورية — كانت تدمر قيمة المعارف كلها ومن بينها العلم . وقد
ذهب خصومها إلى أبعد من هذا فزعموا أن الارتيازية هي عمرة التجريبية ،
وتلك عظمى حجج السهام الحادة التي سدها « كانت » إلى مذهب
« داود هوم »

ولكن أنصار هذا المذهب يدافعون عن أنفسهم بأن مذهبهم ليس أقل من
المذهب العقلي تعبيراً عن أحد مظاهر المعرفة . وفي إيضاح هذه المظاهرة يقول
الأستاذان « جانيه وسياي » إن الجانب الذي له السيادة في مذهب ديكرت
هو الرياضة التي يتخذها نمودجا لكل علم . بينما أن التجريبيين الإنجليز يتخذون
من العلوم الطبيعية نماذجهم الحقيقية ويمتبرون « النهج الاستنتاجي » شرطاً
لأي علم أيا كان نوعه^(١) .

أما العلم — فيما يرى الأستاذ « برانشويج »^(٢) — فهو مستقل عن تلك
للمذاهب الفلسفية وهو يضمن لنفسه الصحة أمام كل منها على صور متفاوتة .

وأخيراً إن أخص الطوائع التي تميز المذهب التجريبي هو النصيب الوفور
الذي يمنحه للتجربة في المعرفة ، وفي الطريقة التي يستعملها في إدراكها . فقول
بأن العقل لوحة خالية ، منناه أن هذا الأخير لا يزيد على كونه محلا سلبياً
للاستقبال ، وأنه ينحصر في تسجيل الاتعمالات الآتية إليه من الخارج دون
أي فعل إيجابي خاص من جانبه كأنه قطعة لينة من الشمع . وبالإجمال إن العقل

(1) Janet et Séailles, Histoire de la Philosophie, P. 144 .

(2) Brunschvicg, L' expérience humaine et la causalité physique, p 67.

بإزاء التجربة سلبى محض . وفى هذا يقول الأستاذ برانشويج ما ملخصه : إن تجريبية استوارت ميل تنحصر أساسيا فى وجود أى نصيب إيجابى نبت فى ذهن الكائن الفكر بإزاء المعرفة العملية^(١) وليس هذا فحسب بل إن أسبنسر نفسه لا يقر فى العقل إلا نجما سلبيا لتجارب موروثه .

وهذه الفكرة أى سلبية العقل هى التى استلزمت احتجاج المنطق وعلم النفس وفلسفة العلوم ، إذ أن الناظر فى هذه العلوم نظرة دقيقة فاحصة يستطيع أن يضع موضع اليقين فكرة أن العقل إيجابى آتم الإيجابية ، وأن المعرفة ليست — على أى وجه من الوجوه — بسورة منقولة من الأشياء الخارجية ، ولكنها تشييد عقل لتلك الأشياء . وهذا الطابع البناء للمعرفة يبدو جليا على الأخص فى المنطق عندما يحلل الباحث طرائق المعرفة العلمية

وقصارى القول أن جهل التجريبية أو تجاهلها هذا الطابع الإيجابى الأساسى المميز للعقل هو الذى جعلها تبدو كأنها محكوم عليها بالإعدام نهائيا ، إذ أن جميع المذاهب العقلية قديما وحديثا مجمعة على إيجابية العقل . ففى المذاهب العقلية التقليدية هو يفرض إيجابيته ومبادئه على الكائنات المحسة فينتزع صورها ثم يجرداها من المادة تماما . وبهذا تتحول إلى معقولات محضة أو تصير موضوعا للمعرفة . وفى المذاهب العقلية الحديثة هو مشتمل على قوى ديناميكية إيجابية يفضلها يشيد المعارف وينظمها بصورة دائمة سائرة نحو التقدم المستمر .

(1) Bruns chvicg, of . Livre cité.

الفصل الرابع

المعرفة التفسكية

المادة عامة :

قد يدهش بعض معاصرينا من اهتمامنا بالتصوف إلى هذا الحد في عصر القدرة والصواريخ الموجهة والأقمار الصناعية . وأكثر من ذلك أن عدداً من زملائنا وأصدقائنا وكل من قرأوا مؤلفاتنا ومترجماتها ورأوا أننا - في جميع منتجاتنا - تشيخ للعقل ولا سيما منه الجانب الأعلى الذي لا يعتمد على الحس ، تشيخاً حاراً قوياً ، حاسماً لا يعرف المرواة ولا الأمان ، وأتينا في جميع الظروف والأحوال تقف إلى جانب النطق تؤيده ونشد أزره مهما لاقينا في سبيل ذلك من عنق وإحراج ، سيدهشون وسيخيل إليهم جميعاً أننا عدلنا عن مناصرة العقل ، إذ يبدو لهم للوهلة الأولى أننا كثيراً لا نثبت على حال ولا يقرلنا قرار . ولكننا نجيبهم قائلين :

على رسلكم أيها المتمجبون المتعجلون ، فذلك دهشة خاطئة متسرعة ، لأن لدينا عدة أسباب قوية مشروعة هي التي جعلتنا نلبي معتبين هذه الدعوة المخلصة إلى العناية بذلك الجانب الروحي الجدى . وأول هذه الأسباب وأهمها وأجدها بالرعاية هو تلك العواصف المادية ، وهاتيك الزوابع الإلحادية التي هبت علينا في الحقبة الراهنة من الغرب بصورة تسكاد محتاح عقول شبابنا وقلوبهم ، إذ يعلن أربابها في غير خجل ولا حياء ، بل في فجور ومجون بأن العالم الحس هو وحده الموجود ، وأن ما لا يناله الحس بجمهره ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يكون موضوعاً للعلم التجريبي فهو ضرب من الأخيلة والأحلام ، أولون من الأساطير والأوهام . وأنهم غير مستعدين للإيمان بالله والروح إلا إذا وضعا على المشرحة وسلط عليها الميكروسكوب ، وأنه يجب عليهم أن يزيلوا من طريقهم كل عقبة تحول بينهم

ويعين الاستمتاع برغباتهم المادية ولذائذهم التريزية ، فإن كانت هذه العقبة خلفا بحوه ، وإن كانت عرفا نحوه ، وإن كانت ديناً أزالوه أو إلهما نسفوه .

ولا جرم أن التريين بهذا المسلك قد نجحوا إلى حد كبير في الانحراف . بالروح العام عن الصراط السوى الفطرى ، واستطاعوا أن يهدموا اعتدال النفوس المكبوتة تحت ضغط ميولها الطبيعية ، وظفروا بأن يجملوها فريسة للقلق الدائم المرهق الذى طالما تجاهلوا أسبابه ، والذى يدفع الأرواح المؤمنة إلى أن تستغث بربها أن ينقذها من ذلك الاضطراب المصنى الذى أفقدها سكينتها وكلا يفقدها صفاءها .

فهل ذلك السبب وحده لا يكفى لأن يدفعنا كما يدفع كل مثقف مخلص نحو الروحية التى عن طريقها وحدها سيكون إتناذ الإنسانية مما تردت في وهدته إلى الحضيض بسبب إغراقها في المادية الشائنة ؟

ومن هذه الأسباب أيضاً أننا نشعر بعلاقة فكرية قوية تربطنا رباطاً محكم العرى متين الأواصر بكل ما هو روحى أيا كانت صورته ووسائله ، ما دام أن جوهره واحد وغايته واحدة . وهل هناك فروق أساسية بين الروحية بمعناها العام والميتافيزيقا التى ظللنا طول شبابنا ولا تزال إلى اليوم نناصرها ونناضل عنها ما استطعنا إلى النضال سبيلاً ؟

ومنها كذلك أن الثمرة الواقعية الأولى للتصوف أو للاتجاه الروحى هى التكوين الخلقى الذى هو السياج النبع أو الحصن الذى يحمى الأمم من التحلل ويقبها شر التفكك والضياع ، لأنه مما لا شك فيه أن التصوف هو مدرسة الطهر . والعفة .

مما لا ريب فيه أن كثيراً من أهل المصر الراهن لا يكادون يستيقظون فى الصباح الباكر حتى يقذفوا بأنفسهم بين زوابع الحياة العملية التى لا تكترث بالمعنويات ، ولا تنهى بأوامر السماء ، ولا تلتفت إلى أى جانب من جوانب الحياة

الروحية التي هي أولى مميزات البشرية عن بقية الكائنات الأخرى ، بل هم ينتقلون من عمل إلى عمل ، ومن موضوع إلى آخر انتقالات سريعة بل مشوبة بالحدة والمنف كأنهم آلات ميكانيكية ليس للعقل فيها مجال إلا بالقدر الذي يحقق لهم النجاح والربح والامتلاك والاستيلاء ، بل الابتلاع الجشع الذي لا يعرف الوقوف عند حد من الحدود الفاصلة بين المباح والمحظور .

وعندما تتاح لأحدهم لحظة عزلة وهدوء يكون من الممكن أن يستعملها في الاختلاء بنفسه أو في التفكير في روحه هو يستخدمها في تقييد ما ربحه أو في كتابة ما عسى أن يربحه لو أنه اتبع خطة أشد حرصا ، أو أكثر مكرما ، وأبعد خداعا ، وأدخل في باب المداينة والمراوغة . وفيما بين ذلك هم يأكلون ويشربون ويعمنون في إشباع رغباتهم . وإذا أقام بعضهم لبعض الماديات فإنما يرمون من ورائها إلى أهداف تدر عليهم ما يساوي عشرات أو مئات أضعاف قيمة نفقاتها . وإذا أرهقت الجهود المتواصلة قوى الواحد منهم أسلم نفسه إلى نوم عميق شاق يتعب ولا يريح ويغمس النفس في الظلام بدلا من أن ينتقل بها إلى عالم الرؤى والأحلام التي تزيل النواشى بينه وبين الملائ الأعلى .

وعندما يرى المتأمل في الحياة المعنوية أولئك التعماء - وهم في أكثر الأحيان من ذوى المكنات العالية - تبدوله نفوسهم كأنها عجوز فقيرة كسيحة سجيئة في حجرة حقيرة مظلمة من حجرات قصر الحياة المعنوية المغمورة في النور والسعادة دون أن يعنى بها أحد من قاطنيه الهائمين .

وأكثر من ذلك أن فريقا من الشاهرين منهم بهذه الحياة البائسة يرد على ناقديه من التمثلين بقوله :

إن سعادتي هي في هذه الزوومة المضطربة المستمرة وفي ذلك الهياج الجنوني ،
وفي تلك الأعمال المادية التي تبندونها وتنظرون إليها نظرات المهانة والازدراء .
بينما أنه لو لم تحديق بي لقتلني الضجر والضييق وكأني شخص أطبقت عليه الموموم

من كل جانب وأصبح في أشد الحاجة إلى أن يتجرع الكحول لينيب عن سوابه فلا يحس بالآلام التتالية . ولكن ماذا ينتوى هؤلاء التعماء أن يصنعوا بمقولهم التي تقضى عليهم الضرورة بسترها عن طريق مغيبات الأعمال المادية التي لا تقتر ولا تدع مجالاً للروحانية التي تحقق الفوارق بين الإنسان وبقية الكائنات الدنيا .

أجل إن هذا النوع من الحياة المادية الهائجة المضطربة التي اجتاحت كثيراً من شعوب العصر الراهن يبدو أنها ستنتهي إلى إقامة حواجز سميكة بين الأرواح البشرية والمثل العليا ، بل إلى تكويم تلك الأرواح وحجبها نهائياً عن التأمل في منشأها ومصيرها . ولذا فإن الإسلام ينبذ هذه الحياة البهيمية نبذاً تاماً . وإننا نحن نهيب بالصفوة من المهيمنين على الشؤون العقلية والدينية في الأمة أن يبذلوا كل ما في وسعهم من جهود لتحقيق سيادة القوى الروحية وإعطائها القيادة والسيطرة ، وأن يوقنوا بأن عالماً أقصيت منه الروحانيات لا يكون سوى تمهيد للحياة الجهنمية .

يبين من هذه الصورة الموجزة التي رسمناها لك هنا أن من ينحني على كتاب حياتنا الراهنة وينعم النظر في فصوله محاولاً فهمه في دقة وتأمل يلتقي فيه بصفحات كثيرة تترجم - في جميع المحيطات المحدقة بنا - عن اختلاط عقلي ، واضطراب نفسي ، وفوضى أدبية بلغت المدى ووصلت إلى أبعد الحدود المقلقة ، وهي لاشك نتيجة من نتائج عدم الاعتدال وفقدان الاستقرار اللذين يغمسنا فيهما غزو المدنية المصرية ، وعلى الأخص الروح التريبة التي لا تؤمن إلا بالعالم المحس ، والتي ليس لها هدف آخر سوى الاستيلاء عليه وامتلاك نواصيه والقبض على أزمته وابتلاع خيراته والاستمتاع ببلذائذه وأن تستعمل في ذلك كل ما أوتيت من قوى جهنمية ومواهب شيطانية . ومن أجل ذلك فإن فريقاً ضخماً من المحدثين يعيش في غمرة من هذه الأخطاء والمخاطايا التي ترمي إلى فصل العالم المحس عن الملأ الأعلى أو عما فوق الإنسانية ، والتي مؤداها أن هذا العالم الواقعي ليس وراءه

شيء وليس قبله أو بعده شيء . ولقد نجم عن ذلك أن هذا العصر الذى يبدو أن العقل البشرى يمكن أن ينتج فيه نتائج قيمة قد أصبح يسير إلى الفناء وريداً ويخطو إلى المهلكة خطوات وثيدة ، وليس لذلك الفناء أو لتلك المهلكة سوى سبب واحد وهو أن الأقدار قد وضعت بين يديه ثروة لم يستطع أن يحسن استعمالها ، أو لم يجد استخدامها فيما ينفع الإنسانية ويمود عليها بالخير ، لأن هذه المدنية المادية التى تزعم أن رفضها قد تخطت حدود التاريخ ، لا تستطيع أن تجحد أن القلق والاضطراب والاختلاط والفوضى قد بلغت فى أى عصر من عصور هذا التاريخ الذى تزهر عليه ما بلغت فى عهدها الحاضر الذى تليه به مباهاة وعجبا ، بل إن المأساة المحزنة فى أبشع صورها قد احتلت الآن فى مصير الإنسانية مكانا فسيحا بهضبل مجرود هذه المدنية المقتونة بلا لائها بل التلة فى خيالها ؛

والأخطر من ذلك أنه قد أصبح من المؤلف -- لاسيا بعد الحرب العالمية الأخيرة - أن توضع طبيعة الإنسان وحظه ومصيره موضع التناقض أو عدم المفهومية ، أو أن يرتدى ثوب الفاجعة التى جعل مأتاها ، وتعدق متهاها . وفى الحق أن الفضل فى هذه اليقظة وذلك الشعور بالقلق راجع إلى هاتين الحريرين اللتين مك الأسماع دوى مدافهما الزعجة وهز الشاعر هوى قنابلهما المزعمة فأيقظ هذه الإنسانية النافلة من سباتها ، وطوح بالعلية المادية الغرورة من آواج عروش أمنها الزائف ، وأزل الأرسقراطية العلية المقتونة من قم صروح اطمئنانها الخادع . فلما رأى هؤلاء وأولئك أنفسهم أمام الموت المحقق استيقظوا مذعورين مرتاعين . والناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا .

وهكذا عن طريق الشر نأمل أن يتحقق الخير للإنسانية جماء فتشوب إلى رشدها ، وتخف من غلوائها ، وتكبح من جاح خيالها . ونرجو أن يفوق الغرب من ثله وأن يعرف قدر نفسه ، وأن يحد من كبريائه بل من غروره ، فيهبجر تلك الآراء الضالة المضلة التى طالما أبعدهت عن الفيض الإلهى ، وأقصته عن النور السابى ، وهوت به « فى بجر لى يفساه موج من فوقه موج من فوقه من سحاب

ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم
يحمل الله له نورا فإله من نور» تلك الآراء الفاسدة هي التي تجزم بأن
الوجود ينحصر في هذا العالم المادى . ولا غرو ، فإن من اليقنيات التي لا نزاع فيها
أن الروح التي - منذ أن طنى العلم طفياؤه المتعطر من إبان النهضة الأوروبية - ظلت
مضطهدة مغلوبة على أمرها ، قد جملت الآن تتشمس شيئا فشيئا وتتحرك نحو غايتها .
متخذة للوصول إليها وسائل أخرى مضادة للوسائل التي كانت مستعملة حتى هذا
العصر الراهن ، والتي مجملها الإيمان بأن العلم التجريبي له السيادة على كل شيء .
والتي أصبحت اليوم - بفضل الوعي العقلى الميزن - توشك أن تكون من النبذات
المتبدلة في نظر البيئات الأوروبية الراقية التي فازت من النظر الفكرى السليم بحظ
موفور وإن كان ذلك لم يقتحم حتى الآن تلك العقول المغلقة ولم يرها تيك الآفاق المظلمة
عندنا ، فظلت تنيه عجباً بذلك التراث العتيق البالى المتبدل الذى تحلى عنه أشياعه .
منذ زمن بعيد وأصبح تلاميذهم ومريدهم من التريين المصريين يتوارون خجلا
من نسبة هذه الأخطاء إلى أسانذتهم ، بل جملوا يؤولون عباراتهم حتى يحولوها
عن هذا الاتجاه الضال ، أو يحولوا الأفكار عن عزوها إليهم . وهكذا شاعت
لأولئك المتعالمين عندنا كرامتهم أن يستبدلوا عوامل السمو والخلود من ترأثم
المجيد بموامل الخجل من تراث غيرهم ، لاسيما بعد أن ظهرت فى الآفاق الأوروبية
بوادر التوارى منه ساطعة جليلة .

بيد أننا نرى لزاماً علينا للحق أن نقرر أن هذه اللوثة المادية التي أصاب بها
العلم التجريبي العقول أثناء تلك الحقب المفتونة قد أذهلتها عن طرق الحق
وأخفت منها وسائل الإدراك الصحيح .

فجمل الظما القديم إلى عرفان « المطلق » والاتصال به يعذبها ويفضيها ،
بل يقض مضاجعها ويشقيها ، ولكنها لا تهتدى إلى وسيلة الانتهاء والاسترواء .
ومن ثم فإن عصرنا الراهن قد شاهد ولا يزال يشاهد كثيراً من الأنهاج الروحية
والطرائق المعنوية التي يزعم أشياح كل واحدة منها أنها وحدها الصراط المستقيم .

ففيها إدراكاتهم لأنظمة الكون وما تحتويه تلك الآثار الساذجة من أسرار عن الطبيعة وعن الآلهة بتلك الصور البدائية التي أخذت ترتقى حتى وصلت في عصور النور إلى ذلك الأوج الذي شرف ذهن الإنسانى إلى حد بعيد .

٢ كيفية ذلك أنه لما كان من المفروض أن الموجودات المشخصة لا تستمد وجودها من ذواتها فقد وجب أن يسمو الفكر من علة إلى أخرى حتى انتهى به السير ضرورة إلى فرض موجود مطلق مستغن بذاته عن كل من عداه وما عداه استغناءً يحول بين العقل والتساؤل بشأن هذا الموجود المطلق عن : من أين ؟ وإلى أين ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟ . [وتلك هي المعضلة الفلسفية المقدّمة التي لم يكن للإنسان بد من أن يصل إليها حتماً ومن أن ينشغل بمحاولة حلها ، إذا كان يريد أن يحتفظ بسمو منزلته بين الكائنات . وقد عرف هذه « اللابدية » حق المعرفة وأدرك تلك الحتمية تمام الإدراك فجعل يضنى عقله ، ويكد ذهنه ، في البحث عن هذه الحقيقة ، ووفق يتعقبها في جميع المواطن التي يبدو له أنها حلت فيها ليستحوذ عليها ، أو ارتحلت إليها ليتنسم أنبأها . وقد استخدم في سبيل ذلك الهدف كل الوسائل الميسورة له ، والإمكانات التي في طاقته ، فأخذ يرنو إليها أولاً في مواطن الحس ومكامن المادة .

ولقد كان ذلك طبيعياً ، وما دام أن النظرة العامية إلى الكون في ذلك العهد كانت كلها مادية محدقة إلى الأرض أضعاف تظلمها إلى ملك السماء المحس التلائيء . بكوا كبه ونجومه فضلاً من ملكوت الوجود العقلي الذي هو موضوع المعرفة الحقيقية الكاشفة التي تنتهى إلى المروف الأول والآخبر . ولكن سرعان ما أخذت بعض المشكلات تميز وتتخلص من موضوعية الفلسفة العامة وتحاول أن تخصص لنفسها فرماً سامياً من هذه الفلسفة كأنها كائن رفيع ألنى نفسه مختلطاً بالدهاء في محيط عام . فثارت نفسه لهوى مكانته عن درجتها الطبيعية ، وجعل يرنو إلى وضع الأشياء في نصابها .

ولقد تنبه أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرناً إلى هذه الظاهرة ، فحمل رايها

حين أعلن أن هناك نوعاً خاصاً من الفلسفة يدعى « بالفلسفة الأولى » وهو ما أطلق عليه فيما بعد اسم « ما بعد الطبيعة » ثم عرفه بأنه : « دراسة الموجود من حيث هو موجود » وجعل موضوعه تلك المشكلة الرئيسية أو أم المشاكل . وبهذا وضع الحجر الأساسى لدراسة ماوراء الطبيعة . ومنذ ذلك الحين أخذ العقل البشرى يتشوق إلى موضوع هذا القسم الأعلى من الفلسفة أو « الفلسفة الأولى » ، أو « الميتافيزيقا العليا » أو « الألوهية » وجعل العقل يرتو إليها في مساجع الملل والمعلولات ، ومواقع الأسباب والسيئات ، أو ينقب عنها في مشاعره الداخلية ، وأحاسيسه الباطنية أو يفقدها بين أقيسته المنطقية ، وفي وسط نظرياته الفكرية ، أو يستروح إلى وجودها منقوشة على صفحات الكتب السماوية ، أو مرسومة في التعاليم الدينية ويبهر بصيرته قبل بصره وجودها ساطعة متلاثلة دون كيف ولا أين ، ولا وضع ، ولا تخصص ، ولا انحصار .

ومهما يكن من الأمر ، فإن جميع الإجابات التي أجاب بها أعلام الفكر وأفذاذ النظر وقادة الحياة الروحية على اختلاف فروعها ، وتباين زعاماتها ، تتلخص كلها في الوصول إلى إثبات وجود الله وكلماته لدى من يريدون الإثبات ، وفي التطلع إلى الانغماس في الأنوار الملوية قصد تذوق ما لم توقع عقول فريق إلى إثباته ، والاتحاد بمن هجرت أفكار فريق آخر عن الوصول إلى كنه ذاته .

بيد أنه ينبغي لنا أن نلتم إلى أن هذه الغاية العليا أو الحقيقة الإلهية هي المعضلة الكبرى أو المشكلة الأساسية أو موضوع الفلسفة الأولى . ولكي نوضح هذا يجب علينا بدياً أن نقرر أن هذه الفلسفة بأقسامها هي دراسة الموجود من حيث هو على حالته أى الموجود الحسى والموجود العقلى ، أو الطبيعة والعقل ، أو الشئ والفكرة ، أو العالم الخارجى ، والعالم المجرى . فدراسة القسم الأول تقتضى البحث فى مشكلتى المادة والحياة ، ومسائل الحركة والزمان والمكان ، بينما يتطلب القسم الثانى البحث فى طبيعة العقل .

ولكن أليس هذان المظهران المتغايران يقتضيان فرض موجود مطلق ثابت مستثنى قد فاض كلاماً عنه لتحقق علة وجودهما لديه ؟ ثم ألا يمكن أن يكون هذا الموجود المطلق هو المبدأ الأول والغاية الأخيرة لكل ماهو موجود ؟

ولا ريب أن هذا الموجود المطلق الذى فرضه العقل أول الأمر فرضاً ثم طفق يستنير فى بحثه عنه بأضواء المنطق حتى اهتدى إلى إقامة الحجج اليقينية على وجوده ، هو عينه موضوع القسم الأعلى أو هو الإله .

لقد كان انعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متجهاً نحو فكرة توحيد العالمين : الخارجى والداخلى ، والتطلع فيما وراء كليهما — على حد تسمير « كانت » — إلى وحدة مطلقة لكينونة موضوعات الفكر بوجه عام . وإذن ففكرة الألوهمية من الوجهة الفلسفية المحضة ، تبدو فى أسى قم ما بمد الطبيعة ، وبالتالي تبدو فى أعلى آواج ما وصل إليه الفكر البشرى ، وليس — كما يزعم بعض علماء الاجتماع — فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظرين من انعكاس عقائد البيئات التى يحيا فيها أولئك المفكرون . وفى تنفيذ هذا الرأى يقول ريفو : إن « التوحيد النقي هو كسب فاز به العقل النظرى عندما جعل يصعد فى سلسلة العلل الثانوية نحو العلة الأولى أكثر منه حدساً من أحساس الإدراكات الشعبية .

بأن إذن مما تقدم أن الطريق الطبيعى لسير العقل البشرى فى بحوثه النظرية الحرة ينهى به ضرورة عند الألوهمية العقلية ، بل هو يلزمه إلزاماً بالوقوف عندها كأنه من التخصصين فيها والقاصرين هليها . ولقد لاحظ العلماء الباحثون فى تمار الفكر ذلك بصورة جلية وأثبتوه فى مؤلفاتهم ، فقال الأستاذ « ديبس حورا » مثلاً فى مقدمة كتابه « تاريخ الأديان » مايلى : « ليس سانكرا ، ووالقدس توماس ، والإسكندر الإكوبنى ، وديكارت ، وكانت إلا إلهيين » . ولا ريب أن فى هذه النظرية التى أيدتها الأدلة القوية ، وأجمع على صحتها

أجلاء الباحثين رداً قاطماً على تلك الفكرة المشهورة التي روجتها الديماغوجية ، وأقرها أنصاف الأميين من أدعياء الثقافة الذين يمكن أن نسميهم عوام المتملنين . وهي فكرة أن الملحدون هم وحدهم ذوو العقول القوية .

مظاهر فكرة الألوهية أمام الإلهام

يظهر بدياً أن فكرة الألوهية — وهي أقصى آواج العقل البشرى المجرد كما أسلفنا — فكرة جد بسيطة ، ولكننا عندما ننعم النظر فيها من حيث ذاتها لا نرى بداً من الاعتراف بأنها دقيقة ممقّدة ، وبأنها تبدو على صور مختلفة ، فهي إذ تمثل أمامنا على صفحات الكتب السماوية تختلف عنها حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية ، وهي إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة النظريين تناير نفسها عندما تتجلى محوطة بهالة من إشراقيات التنسكين .

أرجع الباحثون المحدثون — كما قلنا — منابع التأليه إلى ثلاثة أقسام وهي :

١ - البنية الريفية .

يدعى التأليه المنبثق من هذا المنبع بالتأليه البدائي أو الشعبي أو الاجتماعي . ومن وسائل تفشيه في الجماعات : التربية والعرف ، والروايات المورثة . ولهذا كان عند السواد الأعظم من الأمم بمثابة الوحدة الاجتماعية لكل منها على حدة .

٢ - المحيط النظري :

ويمتاز التأليه المنبجس منه بالتجرد قليلاً أو كثيراً من علائق الحياة الخاصة وبالسير نحو الموضوعية أو العمومية بقدر الإمكان . ومن طرق ذبوعه كذلك التربية والعرف ، إلا أنه لا يلبث أن يفرض نفسه على عقول مزاوليه فرضاً ، ولا يزال يسمو في نفوسهم حتى يصير عندهم مبدأ وجود وتمقل . فإذا نظرنا إلى إلهيات « ديكارت » ألفينا أن الدور الذي تمثله فكرة التأليه عنده غاية في الأهمية ،

بل في الخطورة إذ أنه عندما أراد أن يؤسس المعرفة على أساس يقيني لم يجد أصلح لهذا الأساس من الفكرة الواضحة « البديهية المتميزة في العقل » . بل إن هذه الفكرة وحدها هي التي بدت له جديرة بتقديم هذا اليقين إليه .

٣ - الإسراء :

ويختص التأليه الفائض من هذا المبع بأنه أقل ركونا إلى الفكر من سالفه ، إذ أن إله الإسرائيليين لا يثبت بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية والمدعمة بالأسانيد الفكرية ، وإنما هو يتجلى في نفوس المتسكين تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفي داخل روحانيته الشخصية بذلك الوجود النوراني الباهر الذي يشع في داخل النفس فيغمرها في حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائد في النوع السابق . وقصارى القول أن أولئك المتسكين يشعرون بوجود الإله في دخائل نفوسهم عن طريق البصيرة ، وبالتالي أن إلههم هو « مطلق الهنود » و « أحد » أفلوطين ، و « بهر الحلاج وابن عربي » و « شعور باسكال » . وبمباراة أخرى إن هذا النوع من التأليه هو الذي تتمثل عقيدته في نفوس معتقيه بصورة عميقة لا يدال عليها بوساطة الذهن المعتمد على الحواس ، ولا عن طريق العقل النقي ، وإنما هو ينبثق من النفس بعد التحرر من ربقة الشهوات ، والتخلص من عبودية الرغبات ، والتعلق بالملأ الأعلى ، والشوق إلى الانعماج في النور الأقدس الذي هو على أثر ذلك ، كقيل بكشف ما وراء الحجب السميكة واحتياز ما بعد الحواجز الصفيقة ، وإضاءة ما في داخل البرازخ الكثيفة من أرواح علوية هبطت إلى تلك الأجسام ، فنشأها الظلام وأحاط بها القمام ردها من الزمن كانت أثناءه في شوق إلى الاتصال بأصلها والفناء في مصدرها . فإذا تمت لها هذه البنية أصبحت جديرة بتلقي غماطبة الحق الأعلى بقوله :

« وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ » بعين البصيرة النورانية ، أو اللطيفة

الربانية التي ليست في حاجة إلى الحس لترى ، ولا إلى الكواكب وأفلاكها ومحاورها

لتفكر ، ولا إلى فعل الأسباب في مسبباتها لتتدبر ، ولا إلى النطق لتتعقل ، ولا إلى الفلسفة لتتهدى ، ولا إلى العلم لتسترشد ، وإنما هي تنغمس في بحار الأنوار وتنغمر في لجج الأبهار .

غاية ما هنالك أن ذلك الناظر إلى الفتوحات الربانية ، والمتطلع إلى المعارف اللدنية عليه مجهودات لا بد من بذلها ، وفي طريقه عقبات لامناس من مخطيها ، وأمامه درجات لامفر من الصمود إليها . وأول تلك المجهودات هو التخلص من عبودية البدن . وأهم تلك العقبات ، عقبة الفتنة والغرور المنتهين دائماً بصاحبهما إلى الهوى في حضيض البعد عن الفيض الإلهي والحرمان من الفتح الصمداني . وليس هناك نتيجة أسبق إلى القلب من الظلام وامتلاء الفؤاد بالاسوداد « بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » . « ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا ، وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ » .

ودنيا تلك الدرجات هي درجة الطاعة الراضية ، والعبادة الصافية ، ومحاولة القرب ، والإخلاص في الحب ، وإيقاظ القلب ، ليكشف ما لم يحيط به اللب ، وليعلم أن النور هو الذي يبدد الظلام ، وأن البرهان يتجه من الله نحو الأنام ، وأن قدسيته دليل وجود القريب والبعيد « أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ »

على أن الباحث قد يدهش عندما يرى النهج الذي يسلكه المتصوفون إلى الحقيقة العليا دون أن يعرف ما هو التمسك ولا متى نشأت هذه العبارة ، ولا من الذي استعملها للمرة الأولى ، ولا ما إذا كان معناها ثابتاً كما هو منذ أن نطق بها ، أو تطور هبوطاً أو صعوداً ، ثم يقساء عن كل هذا ، بل لعله يعتبره أولى بأسبعية الوجود مما تقدمه . وأياً ما كان فإننا سنحاول أن نستجيب لدعوته النفسية التي قد تدور بخلاذه فنقول :

إذا أغضينا مؤقتاً عن تلك الصورة الخاصة التي تفرقت بها الروحانية الهندية من صور التنسك، والتي هي مرتبطة أحكم الارتباط وأمتنه بذهب «الفيدا»، كتابهم المقدس، ونظرنا إلى ما عدا تلك المذاهب الهندية من التراث العالمي. ألفينا استعمال عبارة التنسك «Le mysticism» يرد في الغرب للمرة الأولى معزواً إلى ديليس الأروباي «Denys L, Aréopagite» أسقف أينا في القرن الأول في سفرين من المؤلفات المنسوبة إليه وهما: «الأسماء الإلهية» و«الألوهية التنسكية».

وينبغي أن نلاحظ هنا أن أكثر التعبيرات التي وردت في هذين الكتابين قد صارت فيما بعد تعبيرات اصطلاحية فنية في التنسك. ومجمل معنى التنسك المستنبط من وصفه في هذين السفرين هو أنه علم لا ينال بالتعقل المنطقي، ولا بالحجج القياسية بل بالاتحاد الفهم بالحب مع الإله. وإليك كيف يصوره لنا هذا المؤلف فيقول:

«بدياً لكي يصل الإنسان إلى الموجود يجب أن يجتاز الصور المحسة كما يجتاز تصورات العقل وأقيسته». وبعد ذلك نشاهد دينيس - معتمداً على تجربة روحانية يبدو أنه قام بها - يجزمه بأن هذه المعرفة الإلهية الكاملة يمكن أن تنال على جهل بفضل اتحاد غير قابل للمفهومية، وهو يتحقق عندما تهجر الروح كل شيء، وتنسى عين ذاتها، وتتحد بنور المجد الإلهي^(١).

«غير أن الحجاب لا يرتفع إلا عن الماشقين المخلصين للقدس الإلهي، وهم الذين - بفضل لقاء أرواحهم ومقدرة ملكاتهم - وحدهم القادرون على التغلغل إلى أعماق الحقيقة وبساطتها الأولية. وبفضل هذا التخلي الآلي النهائي عن الذات أنت تندفع محرراً من جميع القيود والملائق اندفاعاً قوياً في وسط ذلك السطوع الخلق للعظمة الإلهية^(٢)».

(١) انظر الفقرة الثالثة من الفصل السابع من كتاب الأسماء الإلهية. لديليس الأروباي

(٢) انظر الفقرة الأولى من الفصل الأول من كتاب الألوهية التنسكية للمؤلف السابق

إذا كنا قد أبتأ آتياً كيف استعملت عبارة التنسك في الغرب حين حدثت للمرة الأولى على لسان دينيس متخذةً سندها من تعاليم المسيحية الناشئة إذ ذاك . فليس معنى هذا أن فكرة التنسك لم تكن موجودة ، كلا بل كانت معروفة مألوفة في البيئات التقية النقية الشرقية منذ أقدم العصور وأبدها غورا ، بل نستطيع أن نجزم بأنها صنو الإنسانية وتوهمها ماق ذلك من شك ولا ارتياب ، ولكن هذه العرافة أو تلك التلاوة كانت ميزة الشرق على الغرب ، وأن هذا الأخير قد جلس — في هذه الناحية كما في غيرها — من الأول مجلس التلميذ من الأستاذ . ومن آيات ذلك أن حكيم ساموس الأول « فيثاغورس » قد جلب التنسك من الهند إلى الأصقاع الهيلينية في القرن الخامس قبل المسيح . ولكننا الآن نتمقب هذا المعنى وصبغته في الغرب فنسجل — إضافة إلى ما أسلفناه — أن نقاشا مدونا قد احتدم أواره في القرن الثاني بعد المسيح بين سيلس الأفلاطوني الإسكندري ، وأوريجين العالم المسيحي ، حول هذا الموضوع ، قرر فيه سيلس أنه من الممكن أن يصل بعض الناس إلى حالة الإشراق الذي يكشف له حجب المعارف على شرط أن يكون قد تخلص من العالم المحس وتفض عن روحه غبار المادة ، ومزق علائق الرغبات وهو في هذا يقول : « إذا أخذت حياة الحواس ونظرت إلى أعلى بين القتل وأدرت ظهرك للبدن، فإنك توقف عين الروح، وإذ ذاك فقط سترى الإله »

غير أن ذلك لا يمكن أن يكون إلا ميزة المصطفين ، وهنا يمد سيلس إلى الأذهان عبارة أفلاطون ، وهذا نصها : « إنه لعمل شاق أن يلتقى الإنسان بخالق هذا العالم وأبيه ، وإذا التقي به فلا يمكن أن ينقل الصلة إلى غيره . »

وحين يصل النقاش إلى هذا الحد يستشيط سيلس غضبا من دعوى المسيحيين . أنه يمكن إيصال الجهلة والسوقة إلى الله . ولا جرم أن هذه التسوية البشرية التي ادعتها المسيحية وينكرها الفيلسوف الإسكندري هل مناقشه المسيحي هي إحدى الميزات التي بشرت بها المسيحية أولا ، ثم نادى بها الإسلام « لأنه دين

القطرة للتمم لما قبله ، وزينا بها جيد مظاهرها البارزة لاسيما فيما يتعلق بصلته
الإنسان بربه . ومن ثم كانت مبادئ التنسك في هاتين الديانتين السلويتين
مختلفة عنها في التعاليم الأثرية أشد الاختلاف ، أى أن خلاصة هذه المبادئ في
تينك الديانتين هي أن من المستحيل على الإنسان مهما بلغ من العلم أن يصل
بوسائله الخاصة إلى كنه الإله ، لأن الله هو الذى يفيض رحمته على المخلصين
من عباده ، أو هو الذى « يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ
فَقَدْ أُورِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » .

ومما هو جدير بالمناية في هذا الصدد أن كثيراً من المستشرقين المحدثين
— بناء على هذا التمييز بين مبادئ الديانتين : الإسلامية والسيخية من جهة
والتعاليم القديمة من جهة أخرى — قد أخذوا يفرقون بين التنسك « المافوق
الطبيعى » والتنسك الطبيعى ، فالأول هو تنسك تينك الديانتين السالفتين ،
ويعرفونه بأنه اتصال حب من الله للإنسان يرفعه به فوق طبيعته ، ليغمره في الفيض
الإلهي (والثاني هو تنسك المذاهب الهندية ، ويعرفونه بأنه ليس شوقاً إلى الاتحاد
الناشئ عن حب لإله مفارق ، ولكنه ظمأ إلى وحدة الطبيعة ، أى شوق
الإنسان — بمخروجه من حدود الشخص - إلى أن يعثر من جديد على التوحد
بالمبدأ الأعلى الذى لا صورة له ، ولا حد ، ولا نهاية .

ولا ريب أننا في هذين المحيطين التباينين نجد رغم هذا التباين ، عناصر مشتركة
كالظمأ إلى المطلق ، والتخلي عن الشخصية ، وتضحية الذات . ومن أجل
ذلك قد احتفظ لهما كليهما بعنوان واحد وهو التنسك .

بان من كل ما تقدم أن الميثاقين التقليديين هي إلهيات عقلية ، وأن موضوعها
بالمعنى الدقيق هو علة الملل ، ومبدأ كل ما هو موجود . ولكنها لا تستطيع أن
تحقق لنا معرفة الإله إلا بوساطة الاستنباطات التجانسية ، أى عن طريق الموازنة
بين الكمالات المشتركة التي توجد في الوقت ذاته لديه ولى الكائنات الأخرى .

لا عن طريق ماله من كمالات خاصة . نعم إنها معرفة حقيقية ، ولكنها تبقى بعيدة
تأصرة عن الكمالات الإلهية . ومن ثم فإن كل ثمار الحياة العقلية لا تزال عاجزة
عن أن تقدم الترضية الكافية إلى الإنسان . وإذن فهي تطلب مزيداً من الكمال
لأن المعرفة التي تمنحنا إياها تجتذب إلى نفوسنا كل التفتيرات والصور ، ولكنها
بجردة عن وجودها الخاص ومقصورة على أن تكون في حالات وموضوعات
التفكير . وإذ ذلك تنشئ فينا الرغبة في اللحوق بها في وجودها الخاص وفي
الاستيلاء عليها . وحينئذ ينبجس الحب ويقذف بالنفوس في آمجاد من نوع حقيقي
لا يستطيع العقل وحده أن يأتي به . وفي هذه الحالة تعلن الحياة العقلية أنها غير
كافية وتلقى بنفسها في بحر الحب الإلهي حيث تتفتح وتردهم . وعلى هذا النحو
نفسه يتوج التنسك الحياة العقلية بتواجه الروحاني الباهر الرائع . وقد توج فعلاً
حياة عدد من فلاسفة الإسلام ومنتجاتهم .

هناك فرق جوهرى آخر بين المرفقين : العقلية والتنسكية ، وهو أن الأولى
قابلة للانتقال إلى الغير عن طريق المفاهيم ، بل إن هذا الانتقال هو صورتها
الخاصة ، وهي تتطلب جهوداً شخصية غير قابلة لتكليف الغير بها . وهي عمل
فكرى من جانب من يلتمى المعرفة ومن يتلقاها . وبمجل ذلك كله أنه إلى جانب
هذه المعرفة الآتية عن طريق الفكر ، توجد المعرفة التنسكية التي تكتسب عن
طريق التجربة الشخصية الباطنية ، وهي وإن كانت تزاوّل أحياناً بوساطة
مُرشدين وأساتذة ، إلا أن هؤلاء لا ينقلون محتويات العرفان إلى نفس المريد ،
وإنما هم ينقلون إليها مجموعة من القواعد والنصائح التي يحتاج إليها المريد ، لكي
يقوم بتلك التجربة النفسية التي هي الأخرى لا تنتقل ولا يمكن التعبير عنها ، لأن
أساسها شعور ، وجوهرها تأمل شخصى وعمل باطنى ، يظل كل منها يسمو بصاحبه
في معراج القدس والصفاء حتى يصل به إلى مرتبة الحكماء .

غير أنه لما كانت كلمة الحكماء تطلق في الاصطلاحات العربية على عظام
الفلاسفة كما تطلق على أعلام الصوفية ، فإنه ينبغي لنا أن نلجأ إلى كل من

الحكمتين للامعة خاطفة نبين فيها الفرق بين منهجيهما . وبهذا تلقى الضوء بطريقة آلية على طبيعتها دون تكلف ولا اصطناع . ومجمل هذا الفرق أن الحكمة الفلسفية تكتسب بالمجهود الذهني ، وتتقدم في خطواتها على ضوء العقل ، وباسمه وحده تعرض الفلسفة مذاهبها المؤلفة من نظريات منظمة يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً . المرى ، متين الأواصر ، وباسمه تحاول أن تتعقل وتبرهن بوساطة المنطق معتمدة على وقائع ثابتة ، وأحداث مقررة . وهي تحاول كذلك أن تصل إلى الحقائق أحياناً عن طريق الظواهر ، وتؤلف معاني يمكن نقلها بوساطة التخاطب إلى الأفراد والجماعات وعن طريق الكتب إلى مختلف الأصقاع ومتعاقب الأجيال والمصور .

أما الحكمة التنسكية فلا يتناقل منها إلا طرقها ووسائلها ومنهجها وتعاليمها وأوامرها ونواهيها . وأما جوهرها فلا يمكن تناوله ولا تعلمه ولا شرحه كما هي الحال في الفلسفة ، بل هو تجربة شخصية أو علم خفى مليء بالأسرار يقدم من الحضرة اللدنية إلى من يسعد بالاصطفاء .

وفيا يرى الكثيرون يمكن أن يقبل منه الجهلاء كما يظفر به أئذاذ العلماء ، ويمكن للتحقق به في وسط الجماعات القلقة المليئة بالضوضاء ، كما يمكن ذلك في هدوء العزلة وسكينة الوحدة ، لأنه يجتاز الحالات البشرية المألوفة ، وبالتالي هو لا يخضع لشرائطها ، وإنما كل الدين يضيئهم الظمأ إلى « المطلق » يستطيعون الاتجاه إليه لياتقوا به . ووسيلة هذا الاتجاه هي مزاوله ذلك السفر الباطني الذي تقوم به الروح نحو خالقها ، وهي لا تستطيع البدء في هذا السفر إلا إذا كانت طاهرة مخلصه خاضعة للأوامر الإلهية ، متحكمة في قواها سيدة لأهوائها .

بيد أن هذا ليس معناه أن التنسك يجتاز حدود العقل ، أو يتجهم له ، لو أنه لا يبيأ بالتأملات الفكرية ، كلا ، فذلك فكرة خاطئة نشأت من سطحية القائلين بها .

حقاً إن التاريخ يحدثنا أنه كان بين مشاهير صوفية المسلمين عدد من الجهاديين الذين لم ينالوا من الثقافة حظاً كبيراً ولا صغيراً ، بل هم من الأميين والدماء . ولكن ينبغي تسجيل أن أعلام التصوف الإسلامي كانوا من جهاذة العلماء المتضلعين الذين يشار إليهم بالبنان ، وأنهم وضعوا مواهبهم واستعداداتهم العقلية تحت تصرف استكمالهم الباطني وتكميل الآخرين .

ولا كان أولئك الأعلام قد منحهم العناية الربانية نعمة موهبة التحليل السيكولوجي ، فقد أرادوا — حسب تجاربهم الخاصة — أن يرسموا للآخرين في آتم وضوح ممكن الطرق التي يجب على المرشد اجتيازها ، لكي يصل إلى عتبة الاتصال الذي ظل غير ممكن التناقل ، لأنه سر إلهي انكشفت وسائله ، وخفيت نتائجه . « ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ » .

« يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ » .

ومن أبرز الأمثلة بين أعلام الصوفية الأولين الذين عرفوا منزلة العقل ولم يفضوا من قيمته وقدره حق قدره ، وانتفعوا بأصواته العلوية ، وتدوقوا ثماره الشهية : حسن البصري — وهو من أقوى الشخصيات الإسلامية في صدر الإسلام — وكثيرون غيره من أعلام المفكرين والفلاسفة كما سيأتي ذلك في مواضعه .

الفصل الخامس

ضرورة الدين للتنسك

إن التنسك يجب عليه قبل كل شيء أن يكون صادراً في تنسكه عن عقيدة راسخة وإيمان حقيقى بدين سماوى صحيح لم تنل منه أيدي التمديل والتغيير ، ولم تكتنفه الخرافات والأساطير ، ولا يجحد عن أوامر هذا الدين ونواهيه قيد أمثلة ، لأن التنسك الذى ليس مؤسساً على هذا النحو السالف لا ينتهى إلى غاية نافعة ، بل نستطيع أن ندعوه بالتنسك الفوضوى أو السائر على غير هدى . وإذا وقرت في قلبه معارف جديدة لم يكن مستيقناً بمصدرها ولا يستطيع أن يجزم بأنها من عند الله أو من عند الشيطان . وإذا فرض أنه استقرت في نفسه معلومات صحيحة لا يمكن أن تصل من الثبات ولا من السمو إلى ذلك الحد الذى يمنحه التنسك الموروث عن الأنبياء . وفي هذا يقول الإمام محيى الدين بن عربى مانصه :

« فكل وارث نبى ، فعلمه من فيض نور من ورثه من الله ونظره سبحانه إلى أنبيائه أمم النظر ، فعلم الورثة أمم العلوم ، وكل علم لا يكون عن ورث فإنه ليس بعلم اختصاص كعلم أصحاب الفترات ، فإن علمهم ليس بعلم وراثه وإن كانوا علماء ولكنهم لم يكونوا متبعين لنبى ، لأنه لم يبعث إليهم وليسوا بأنبياء ، فما كان لهم من الله نظرة الأنبياء ، فنزلوا عن درجة الورثة في العلم وعلوا أن الله أنبياء . وأما الذين لا يكفرون بالأنبياء ولا بالنبوة على ما هى عليه في نفسها ، فهم يرون أن مسمى الأنبياء إنما هو لمن صفى جوهره نفسه من كدورات الشهوات الطبيعية ، والترم مكارم الأخلاق العرفية ، وأنه إذا كان بهذه المثابة انتقش في نفسه ما في العالم العلوى من الصور بالقوة ، فنطق بعلم النيوب . وليست النبوة

عندنا ولا هي في نفسها كذلك ... وكل صاحب مجاهدة وخلوة وتصفية نفس على غير شريعة ولا مؤمن بها على ما هي عليه في نفسها ، فإن العلم الذي يكون عليه ويحده عند هذا الاستمداد ليس بعلم ميراث ولا للحق إليه نظر نبي ، بل غايته أن يتلقى من الأرواح — الملكية بقدر ما هو عليه من المناسبة ، ومن الله على قدر ما أعطاه نظره الفكري لأنه لا يكشف له ألبتة من الله ، لأن ذلك من خصائص الأنبياء عليهم السلام ومتبعيهم ، لا من قال بهم ولم يتبع واحدا منهم على التعمين من أصحاب التعريف ، ولا عمل عملا في زمان الفترة لقول نبي وإن وافق بعمله عمل نبي ، لكنه غير مقصود له الاتباع ، فإن الإلقاء إليه دون الإلقاء إلى إوارث العامل على ذلك لقول ذلك النبي . وبين العليين بون عظيم ، وتمييز فوق مشهود . جعلنا الله وإياكم من الوارثين . وكل من أظهر اعتقاد النبوة وصرف ما جاءت به من الأحكام الظاهرة إلى معان نفسية لم تكن من قصد النبي بما ظهر عنه ما اعتقدته العامة من ذلك لأنه لا يحصل على طائل من علم . ومن اعتقد فيما جاء به هذا النبي أنه في الظاهر والعموم على ما هو عليه حق كله ، وله زيادة مصرف آخر مع ثبوت هذه المعاني ، فجمع بين الحس والمعنى في نظره . فذلك الوارث العالم الذي شاهد الحق على ما هو عليه وهذا لا يحصل إلا بالتعمل ، وليس معنى العمل أن يقول هذا الذي لم يكن فإضرني ، فمثل هذا لا ينفعه ولا يفتح له فيه ، لأنه غير مصدق به على القطع ، بل هو صاحب تجربة . وأين الإيمان من الشك والتجربة ؟ فهذا أعمى البصيرة قاصر النظر (١) »

الدين وعلاقته بالعلم

إذا كان الدين ضروريا لإرشاد الصوفي في معارفه وإنارة طريقه إلى غايته وهدايته إلى أهدافه ، بل إذا كان هو الضمان الوحيد من الزيغ والضلال وخديمة

(١) أظفر ٣٢٢ ص ٣٢٣ من الجزء الثالث من الفتوحات المسكية للامام عبيد الدين.

الشیطان أو العقل الباطن ، أو هو المتقد الأعلى من برائن الجهل والغرور ، فإن متابعتنا سير المعرفة في جداولها الهادئة المنسقة ، تحم علينا أن نقف هنيهة عند ذلك الدين لنحدد علاقته بالعقل البشرى وما بذلته الإنسانية في الكشف العلمية وأثر ذلك كله في العقيدة ، وما عسى أن يكون موقفه بإزاءها من تأييد أو هجوم ، ولنحدد كذلك علاقته بالماطفة ، ملقین شيئا من الضوء على الفرق بينها وبين العقل من ناحية التأثير في العقيدة وإيضاح المذاهب الحديثة في هذا الشأن من حيث ما يمتينا هنا وهو المعرفة فحسب . وإليك هذه الوقفة :

تعتبر معضلة الملائق بين العلم والدين في ثنایا التاريخ من أهم المعضلات الاجتماعية وأكثرها قيمة ، ولكنها تعتبر أيضاً من أعقدها وأشدّها مدعاة للجدل والنقاش . وبيان ذلك أنه — منذ أن تجررت العلوم من سلطان الكنيسة في فجر النهضة — قد استدعى الأمر مقداراً ضخماً من الجهود بذله عظماء المفكرين في حل هذه المعضلة . وكلما تضاعفت الجهود في هذا الشأن وتضافرت العقول على تعقب سره ، انكشف من جوانبه ما شهد بقيمته ، ودلال على أهميته ، وأبرز فوائده للعيان .

أما منشأ هذا التعقد فهو أن كلام العلم والدين يبدو في المجتمع متعارضاً مع الآخر تعارضاً متأسلاً ، وأنهما لا يزالان منذ وجدنا في حرب ضروس ، مأناهما تنازع السيادة بعد تنازع البقاء ، ولكننا نلاحظ من حين إلى آخر أن بعض أحرار الفكر من الجانبين ينظرون إلى هذا العداء نظرة ممتعضة ، صاعنين أن حياهما معا ، بل الاحتفاظ بقوتها أمر ضروري لصالح المجتمع . نعم إن العقل البشرى الواقعي يمكن أن يعد اليوم في جانب العلم ، لأنه يفرض حقائقه بطريقة واضحة لا تقبل المقاومة في نظر أكرية المتفقين ، وهذا يستتبع قطعاً أن يعتبر العلم نفسه فوق قوة الإطلاق اليقيني ، وبالتالي تأتي عليه كبرياؤه أن يتقدم بالخطوة الأولى نحو التوفيق بينه وبين أية سلطة أخرى ، لأنه يعتمد ، في اعتقاده على أمتن دعائم الظواهر المحسنة والأحداث الواقعية التي لا يجرؤ على

ججوردها ذوعقل سليم ، ولأنه لا يقبل - كبدأ من مبادئ البحث والعرفة - سوى التجربة والرياضة وحدها . ولقد غالى العلماء فى التمسك بهذا المبدأ إلى حد أنهم لم يتخرجوا عن نبتد ما جاءت به الديانات من مسلمات العلم نفسه بحجة أن الديانات حين قررت هذه المبادئ لم تستنبطها من التجربة ولم تؤسسها على القضايا الرياضية كما يقتضى منهج العلم ، وإنما فرضتها على الناس فرضاً . وفى هذا مخالفة منها للقواعد العلمية التى يجب أن تكون دائماً نقطة الابتداء ، التى هى فى نظر العلماء أهم من النتائج النهائية ، ومعنى هذا أن العلم اليوم هو الذى يتولى الهجوم ، وأنه لا يكفى بهذا ، بل كثيراً ما يفكر على الديانات طابعها القديم كحارسه لأخلاق الجماعات البشرية وكحامية لتمامسها بل لكيانها ، ذلك الطابع الأول الذى نشأ من أن الدين يهدف إلى اتحاد المعتقدات وارتباط الوجدانات التى هى أساس صلابه الجماعات ومصدر مقالباتها لأحداث الزمن ، وليس هذا فحسب ، بل إنه يرمى كذلك إلى تدعيم المحبة بين أفراد البشرية جميعاً لتكون بمثابة مبدأ للخير العام ، وتأييد للخيرات المادية .

ومما لا يخفى على ذى لب أن الدين هو الذى يضع فى الأسرة الإنسانية العظمى قواعد أهم الفكر وأشدها عمومية وأدخلها فى باب الروحانيات التى تسمى بها فوق درجات الحيوانية ، بل الميكانيكية التى يرمى الطرف الآخر إلى أن يقتادها إلى حضيضها .

على أن العلم التجريبي يفتنى أن يكون معتدلاً بمضى الشئ ، فيحدد من ترفعه قليلاً ، لأنه إذا كان يستولى - حسب منهجه التجريبي - على الكائنات الحسية من بعض جهاتها ، أو على العقل البشرى كأداة مادية فحسب ، فإن الذى لا ريب فيه هو أنه لا يحيط بهما من جميع الوجوه ، إذ أن كينونة الموجودات المحسة أكبر وأبعد مدى من ظواهرها التى زعم أنه استطاع هضمها ، وأن العقل البشرى أعظم من أن تحده تلك الملكات التى يستخدمها العلم فى بحوثه .

حقا لقد بهر العلم عيني الإنسانية منذ عهد النهضة الأوروبية حتى صارت لا ترى غيره . أستغفر الله ، بل صارت لا تراه هو نفسه رؤية حقيقية ، وظل هذا البهر يزداد شيئا فشيئا حتى بلغ أقصاه في القرن التاسع عشر حين أعلن أوجوست كوت « Auguste Comte » أن العلم هو نضوج الإنسانية وبهاؤها الأحد بينها أن ما سواه ليس إلا طفولتها أو شبابها ، فسجل بهذا على نفسه أنه قد عرف شيئا ونجابت عنه أشياء .

أما اليوم فقد تغير وجه المسألة لدى كثير من أفذاذ الثقفين وجعل ذلك البهر يتلاشى من العيون قليلا قليلا ، فأدرك كثير من المفكرين أن العلم ليس من المصمة بالحد الذي يزعمه لنفسه ، وأنه - حتى مع التسليم بصحة أكثر قواعده - ليست نتائجه آخر ما في الكون من أسرار ، وأنه من الممكن أن يكون ما وراء تلك النتائج عشرات أضغاف ما هو أمامها من حقائق جزئية أو نسبية .

ولكن ليس معنى هذا أننا ندعو إلى ازدياد العلم أو إلى الاستهانة به ، وإنما نحن ندعوه فقط إلى التواضع والاعتدال ونعد إليه - على لساني الدين والفلسفة - يد التعاون والتضافر على حل مشاكل الكون ، ونعلن أن العلم والدين إذا أحدها، فن الممكن أن تبتثق من أحدهما صورة من صور الحياة أروع جمالا ، وأعظم ثروة ، وأوسع حرية من جميع الصور التي نشاهدها الآن . وإذا لم يكن هذا الانسجام المنشود قد تحقق فعلا ، أفلا ينبغي التنويه على الأقل بما بذله الفلاسفة من مجهود في هذه السبيل ؟

من البين أن العلوم التجريبية بمعناها الاصطلاحى الدقيق قد نشأت في عصر النهضة حين قرر جاليليو Galilio وليوناردى فانسى Léonard de Vinci أنه من الممكن تحليل أحداث الطبيعة وظواهرها دون أدنى تدخل لأية قوة غير طبيعية . ولم تلبث هذه العلوم الجديدة التي لاتعتمد إلا على التجربة والرياضة أن اعتنقها عدد من المفكرين الجرآء ، وكان بعضهم جديا ، والبعض الآخر مستهترا ،

ولكن كلا الفريقين لم يترددا في أن يملنا على الملا أن هذه العلوم الجديدة لا تلتمس
ألبتة مع الروحانية التي أتى بها الوحى. وعلى أثر ذلك جعلوا يستمينون بتلك العلوم
في تأييد مذاهب الماديين والدهريين ، وفي نشر مبادئ الريبة والإلحاد .

بيد أن العقيدة الدينية التي ظلت تقامى شدائد المحنة طوال عصر النهضة
المضطرب ، الذى كان يبدو كأن كسوفه الجديدة وعلومه الطبيعية الحديثة لا تسد
ضرباتهما إلا إلى الإيمان لم تبق خانعة مغلوبة على أمرها ، وإنما أخذت تراب
صدوعها شيئاً فشيئاً حتى استردت قوتها . وسر ذلك هو أن الدين كان إيماناً في
القلوب يشعر ذوهه بوجود الجهاد لمناصرته ، ويحسون باستنذاب الألم في سبيل
إعلاء كلمته ، ولم يكن مجرد عادات عرفية ، أو تقاليد زمانية ، أو اصطلاحات
شعبية ارتبطت بها النفوس ردحا من الزمن حتى يكون من الميسور إهالها أو
التخلي عنها .

غير أن الغالبة وحدها لا تكفى في مثل هذه المواقف الإيجابية ، فلم يكن
لهؤلاء المؤمنين — بإزاء هذا التورط العلمى الذى اجتاحت الأخضر واليابس في
أوروبا — بد من العثور على أجوبة مقنعة يردون بها على أوائلك الذين كانوا
مقتنعين بأن طبيعتى مبادئ العلم والدين لا يمكن أن تكونا إلا متعارضتين . تلك
الأجوبة السديدة ظلت تموز رجال الفلسفة والدين مما ، حتى انبثقت تلك الفكرة
التي بقيت زمنا طويلا تروق العقول الحديثة ولا تزال إلى الآن تنزل عند أكثرها
منزلة الرضى والقبول . وبحملها الاعتراف بديا باستقلال كل من العلم والدين استقلالاً
مؤسسا على مبدأ تباين موضوعيهما . فموضوع العلم هو الطبيعة ، وغاياته هي غزو القوى
الطبيعية والاستيلاء على أسرارها وعمونة وسيلتيه اللتين يسلكهما في بحوثه ولا يرضى
بيهما بديلا ، وهما التجربة والرياضة . أما موضوع الدين فهو مختلف عن ذلك تماما ، إذ هو
يقف عنايته بجد الإيمان بالله على النفس البشرية ومصيرها فيما وراء الحياة الأرضية .
وفوق ذلك فهو مؤسس على عقائد جد بسيطة بنى ديكرات مجهوداً عظيما في تجريدها

من التعميدات التي كان المدرسيون في العصور الوسيطة قد كدسوها حولها بصورة
ازعجت العقول السليمة ، وأياست النفوس الخيرة .

وبناء على هذا المبدأ القائل بالتمييز بين موضوعي هاتين الجهتين يمكن أن
ينمو كل منهما في إطاره الشرعي الخاص دون أن يصطدما ، وهذا يقتضى أن
تمحى من بينهما كل مضايقة وكل سبب من أسباب التنافس ، وإن كان كل منهما
يستطيع أن يجد في الآخر صديقا معينا على حل ما تعقد من مشكلات الوجود بقدر
ما تسمح به طبيعته وظروفه ، دون أن يكون الاتصال بالعلم سببا مشككا في
عقيدة التدين أو أن يكون التدين وصحة من وصحات الرجعية تلتصق بجملة العالم ،
إذ أن الإجماع قد انمقد على أنه قد انقضى ذلك الزمن الذي كان فيه رجال الدين
المسيحي يقرضون على العلم النتائج التي يجب عليه أن يقررها ، وأن العالم الآن له
في معمله أو في مرصده كامل الحرية فيما تكشفه له بمجونه من حقائق نسبية ، ولسكن
هذا العالم العصري أيضا قد نضج وفاق أسلافه من علماء القرون الثلاثة الأخيرة .
بمعرفة تلك الحقيقة العليا التي غابت عنهم وانكشفت له بتجاربه الطويلة ، وهي أن
العلم غير معصوم ، وأنه من الممكن بل من الراجح أن يكون مظهر من أسرار
الكون شيئا ضئيلا إلى جانب ما خفى منها وستظهره الأيام والتجارب الحسية
والنظريات العقلية ، وبالإجمال ستظهره متابعة الجهود البشرية .

غير أن ديكارت — رغم أنه أحد القائلين باستقلال كل من العلم والدين
عن الآخر — لا يرى أنهما أجنبيان بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل هو ، على
العكس من ذلك ، يؤكد أن هاتين السلطتين تفران على صلاتهما الطبيعية في
داخل العقل البشري . ويبان ذلك أن الفكر بعد انتهائه من إثبات وجوده عن
طريق قاعدة « أنا أفكر ، إذن أنا موجود » يصعد إلى إثبات وجود الله الذي هو
الموضوع الأساسي للدين ، ثم يتنزل من لذن هذا الوجود الأسمى إلى إثبات العالم
الطبيعي الذي هو موضوع العلم . وهنا تلتقي هاتان القوتان في قرارها المسكين وهو

منطقية تؤيدها الحجج وتسندها البراهين ، وإعسا هي نتائج حتمية لتدفقات
تقسية ، أى أن الدين في رأيه ينبجس من القلب والماطفة والوجدان كنبع أولى
طليق من جميع القيود . ولقد بلغت به الماطفة الدينية حد الاتعمال ، فكتب في
مؤلفه الشهير « إميل » هذه العبارة : « احتنظ بنفسك في حالة الرغبة القوية
الدائمة في وجود الإله ، فإنك إذا فعلت فلن ترتاب في وجوده أبدا » .

المنا آتقا بآراء ، ديكات ، ممثلة للقرن السابع عشر ، ثم بآراء « جون لوك »
و « جان جاك روسو » معبرة عن أكثر تفكير القرن الثامن عشر . والآن
نعرض في إجمال ناحية أخرى من ذلك العصر المذكور وهي آراء « كانت »
Kant التي يعثر عليها الباحث فيما يسميه مؤرخو الحركة العقلية : « ثورة
كانت الفلسفية » :

ومجل هذه الآراء أن « كانت » يزعم أنه عندما نظر في فلسفة القرن السابع
عشر هاله ما هوى فيه العقل البشرى من تناقض واضطراب حينما جعل يحاول
حل معضلتى وجود الإله وكنه النفس البشرية . ومن دلائل ذلك عنده تناقض
بعض الفلاسفة العقلين مع البعض الآخر ، بل تناقضهم مع أنفسهم ، وهو ينتهى
في آخر هذه الدعوى إلى تقرير أنه ينبذ ذلك المبدأ الشهير الذى ساد القرن السابع
عشر كله ، وهو القول بأن في مكنة العقل أن يدرك الموجود في ذاته ، وبالتالي
هو يستطيع — في غير تجربة عملية — أن يصل إلى المعرفة المطلقة ، وأنه يستطيع
في سهولة أن يتحدث بيقين عن الموجود اللاحس ، وأن يقيم الدليل القاطع على
وجوده عن غير طريق الواقع المشاهد ، وأنه لا بد من وجود نوعين من العلم يسيران
متوازيين جنباً إلى جنب ، أحدهم العلم الطبيعي الذى يشتغل بالظواهر المادية ،
والآخر العلم الأعلى الذى موضوعه ما فوق المحس أو ما بعد الطبيعة . ومعنى
هذا أن غايى العلمين مختلفتان وليستا متعارضتين ، وذلك كله باطل
من أساسه .

حقاً إن النظرة العاجلة في النقد الذى وجهه « كانت » إلى تراث ما بعد الطبيعة ،

أو إلى ما يسميه هو بالميتافيزيقا التقليدية ، ولاسيما منها براهين وجود الإله والحياة الأخرى ، من شأنها أن تلتقي في روع الباحث الحكم على العقل بالعجز والقصور البالغين ، ولكن الحقيقة غير ذلك ، إذ أنه لم يمتقر العقل إلى هذا الحد ، وإنما أراد — فيما يزعم — أن يعيد إليه سلطانه الحقيقي على صورة جديدة يمكن أن يجعلها فيما يلي :-

يؤمن « كانت » بوجود العالم الخارجي حق الإيمان ، وهو في الوقت عينه يقرر أن هناك موجودات في ذاتها ولكنها غير قابلة للمعرفة بالنسبة إلينا . ويمكن أن يطلق عليها اسم نوميينو « Noumenon » وهي نفس الكلمة الإغريقية « نوميينا » « Noumena » التي كان أفلاطون يطلقها على « المثل » .

على أنه لكي تتحقق معرفتنا بالعالم الخارجي ، يجب أن يخضع العقل البشري ذلك العالم للقوانين الخاصة حتى يبدو لنا في صور ظواهر وأحداث : « فينومين » « Phénomène » وحينئذ يصير العقل سلطة تشريعية يذعن لقوانينها كل ما من شأنه أن يكون موضوعاً للمعرفة . وعلى هذا النحو هو يعترف للعلم باليقين مادام أن العلوم لا يخرج عن نطاق التجربة .

يبد أن العقل الإنساني بقطرته طموح يتطلع إلى ماهو أسمى من ذلك فيرنو — في شغف مشروع — إلى ماوراء استقرار قوانين الطبيعة وما فوق معرفة الظواهر الحسية فيدرك فكراهن عالم « الموجود في ذاته » كفكرة النفس وفكرة الكون وفكرة الإله وهي مأنحة الحقائق أقصى آواج المعقولة .

على أنه إذا كان في مقدور أدوات التعمل البشري شرح الظواهر المادية وتعليلها فإن الذي لا ريب فيه أن الشأن ليس كذلك عندما يتعلق الأمر بالنظر في « الموجود في ذاته » أي الموجود الذي لا يخضع للتجربة كجوهرية النفس وبساطتها ، أو كمنشأ الكون ، أو كلاستدلال عل وجود الإله ، إذ أن جميع المحاولات التي عاجلت أمثال هذه الجوانب عن طريق العقل عندما ينعم المرء فيها فظره في شيء من الدقة يلغى

لأنها مشتملة على متناقضات لا يمكن قبولها ، أو متعارضات بدون حلول ، أو ضعف في الأسانيد المؤيدة على أقل تقدير .

من هذا كله يتبين إجمالاً أن العقل يستطيع أن يصل إلى العلم اليقيني في كل ما ينحصر في منطقة التجربة ، وأنه منعطف بطبعه إلى إدراك وجود حقائق أخرى أسمى من عالم الحس وهي غير قابلة لموضعية العلم ، بل هي قابلة لموضوعية الإيمان . المشروع الذي يهدف إلى غاية أخرى مغايرة لغاية المعرفة النظرية التي لا تحقق إلا موضوع العلم في نظر « كانت » . وإذن فيجب على الميتافيزيقا أن تقنع بدورها الحقيقي وأن تتواضع فتدرك منزلتها الصحيحة ، وأن تقدر مهمتها الطبيعية حق قدرها ، فبدلاً من أن تتمتع غاية مستحيلة بالنسبة إليها ، وهي محاولة مد سلطان العلم إلى ما وراء التجربة الحسية ، يكون حسبها أن تقف به عند حدود المحربات التي هي حدود المقدرة البشرية . وبهذا الاتجاه تصبح الميتافيزيقا عملية منتجة لا نظرية مجردة . وعلى هذا النحو لا يفوتها شيء مما هو ضروري للمعرفة أو للحياة ، لأن من الخطأ أن تعلق بما يتجاوز حدود معرفتنا طمعا في أن ينظم هذا المجهول - المستعصى علينا فهمه - سلوكنا . ولهذا كان من العبث أن نجعل يقيننا بالحياة الأخرى هو الحامل لنا على التمسك بالفضيلة ، أو أن نتخذ عدم قابلية النفس للفناء حافزا لنا على العمل أملاً في جزاء الخير ، لأن ما لا يدخل في نطاق التجربة لا يصلح لأن يدفع إلى تنظيم سلوك الحياة الواقعية مستنداً إلى تحليل نظري .

والحق بإزاء هذه العضلة ، أن القلب هو الذي يقود العقل فيها فيعرض عليه . يبدأ أن أداة المعرفة هنا عابثة معدومة الفائدة لتصورها ، بل لمجزؤها ، وأن أوامر القانون الخلقى التي تنظم الحياة وتقوم السلوك ، وتدفع إلى الفضائل هي مستقرة في أعماق النفس الإنسانية ، وأنها تثبتق منها عند الحاجة أي قبل الحكم على أي عمل ، بله الشروع فيه وأنها - فيما يبدو - هي التي تحدد منزلة كل فرد في الحياة الأخرى .

على هذا النحو كان « كانت » يعتقد أنه من الممكن التخلي عن الميتافيزيقا التقليدية دون أدنى عدوان على الفضيلة الخلقية والدينية التي كان يضعها فوق كل اعتبار . ولا جرم أن أبرز فواحي مذهب « كانت » في هذه المشكلة هي اعتماده على الفرق الواضح الذي يلح على وجوده بين العلم التجريبي والعقيدة التسليمية ، فهو يصرح بأن الأول يبحث عن معارف حقيقية مؤسسة على أدلة يقينية غير قابلة للاعتراض ، بينما أن الثانية تعتمد على إيمان بسيط وأبسط وأن ظلمة المشكلات وتمقدها والضرورة الملحة على وجوب الاختيار السريع والتصميم الحاسم ، كل هذه العوامل تخلق من الإيمان التسليمي البسيط شيئاً لا نلث أن نتخذ مبدأً لأحكامنا ثم لسلوكنا . على أن هذا المبدأ ليس تافهاً أو خفيف الوزن ، وإنما هو مؤسس على الرجحان ، وله ما يسوغه من شهادة شخصية جديرة بالتصديق . وإذن فلا يمكن استبعاد العقائد الدينية بحجة أنها مؤسسة على إيمان تسليمي ، إذ أن تلك العقائد لها من اليقين بحقية الإله نفسه ما يسوغها .

وإذن فلأن المرء دقق النظر في معتقداته وهي بفحصها عناية فائقة فلم يحتفظ منها إلا بما هو من الوحي الإلهي حقاً وبذل جهده في اقتناص المعاني الحقيقية لهذه الموحيات ، لصارت العقيدة الدينية مبدأً من مبادئ اليقين الذي لا يقل عن العلم بأكل ما في هذه الكلمة من معان .

وعلى هذا الأساس استطاع « كانت » أن يجد في اختصاصات العقل جميع الشرائط الأساسية للعلم والدين . فأما العلم فبإدائه مستقرة في العقل حينما يكون نظرياً ، إذ هو في هذه الحالة يؤلف دعائم العلم مطبقاً على العالم الحسي التجريبي قوانينه التي تجمل ذلك العالم قابلاً للمعرفة ، وهي معاني الزمان والمكان والمالية .

بيد أن هذا العقل لا يسمى دائماً نظرياً ، وإنما يكون أحياناً عملياً إنشائياً فلا يكتفى بشرح العالم الخارجي وتعليل ظواهره وأحداثه ، وإنما يود أن يعمل عملاً منتجاً ، وهذا العمل محتاج إلى قواعد تنظمه وتنسقه ، وفي هذه الحالة الأخيرة يبرز

العقل أقصى ما يشتمل عليه من عناصر ، وإذ ذاك يجب أن تعيينه على امتداد سلطانه حتى يلحق بالغاية الأخرى المؤسسة على الإيمان والتي ياجتماعها مع العلم تحقق أسمي وظائف العقل .

وإذا كانت طبيعة تكويننا تقضى علينا بضرورة وجود بعض المبادئ لإمكان تنظيم سلوكنا ، فإنه يجب علينا أن نقبل هذه المبادئ الإلهية المنظمة كحقائق حتمية ، وتلك هي المبادئ الميتافيزيقية كالألوهية وحرية الاختيار وخلود النفس وما شا كل ذلك . ولكن قبولنا هذه المبادئ هو على معنى أنها عملية خلقية ، لا علمية ولا نظرية . وإذن فالعقيدة على هذا الأبناء « الكاتى » شيء لا بد منه لتحقيق المبادئ الخلقية التي لا نستطيع التذليل على صحتها علمياً لشذوذها عن قواعد التجارب الحسية كما أسلفنا .

وأخيراً نستطيع أن نجمل مذهب « كانت » في : أن العقل يكون نظرياً وعملياً حسب اختصاص أجهاده . فإذا كان هدفه التمثل والفهم ، كان نظرياً . وإذا كانت غايته التنظيم الخلقى كان عملياً . وثمرة الحالة الأولى العلم ، وثمرة الثانية الأخلاق . ومن هذه الحالة الأخيرة تلبثق العقيدة ، وكل من هذين الانبجاهين مستقل عن الآخر تمام الاستقلال . ولكنهما متصلان فيما بينهما عن طريق ذلك الرابط العام المشترك وهو العقل .

كان التيار الذى طبع النصف الأول من القرن التاسع عشر بطابعه — سواء أكان ذلك فى الجانب الدينى أم الأدبى — هو تيار تلك الحركة القوية التى كانت إحدى نتائج الانقلاب الثورى الفرنسى والتى امتد سلطانها إلى أكثر دول الغرب .

ولما كان لا يمتينا الآن من هذه الحركة غير الدين من حيث علاقته بالعلم ، فقد وجب أن تقصر بحثنا هنا على ذلك . وبجمل القول فى هذا الشأن هو أننا إذا تعقبنا الفكر الدينية فى ذلك العصر ألفينا أن أسسها العامة فى المحيط الثقافى تعتمد

على مبادئ « جان جاك روسو » Jean- Jacques Rousseau الذى يمكن أن يعتبر ضمن طلائع تلك الحركة من أعدوا العقول لذلك الانقلاب كله وهياؤوا النفوس لاستقباله . ويمكن أن نوجز أقوال « روسو » فى الديانة بأنها إيمان نابع من داخل النفس، منبثق من شغاف القلب، منبجس من أعماق المواطف الإنسانية . وعلى جملة من القول يمكن تعريف الدين على حد قوله بأنه مجموعة من المبادئ التى بلغ الشعور بوجودها أقصى آواجه وإن لم يكن من الممكن التدليل عليها بالبرهان العقلى ، أو تأييدها بالحجة المنطقية القاطعة ، لأنها لا تصدو كونها وثبات روحانية غير معتمدة على المقدمات العقلية ولم تنشأها تأملات نظرية . وموضوع هذا الدين هو إرضاء حاجات القلب وقيادة السلوك الخلقى .

ولا جرم أن هذه النظرة إلى الدين تجعله عاطفياً بحتاً ، وتنتهى به إلى الاتصال نهائياً عن العلم ، بل تجعله ينطق بلغة غير لغة العلم ، ويسير فى الحياة على غير نهجه وبغير أسلوبه . وبهذا يستطيع كل منهما أن يتجه فى طريقه نامياً متطوراً ، اتجاه الخطين التوازيين اللذين لا يلتقيان مهما امتدا .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن العاطفة قد استطاعت أن تساير الديانة المسيحية مسايرة مختلف مع مسايرة العقل الذى كثيراً ما يبدو متعارضاً معها ، وقد نشأ هذا التمازج من أن مظاهرها تخاطب القلوب والشاعر أكثر من مخاطبة الفكر ، وتعتمد على الحب والإيثار أكثر من اعتمادها على التعمقات الفلسفية أو المدرجات النظرية .

وأياً ما كان ، فإن آراء « روسو » فى الدين والسياسة والأخلاق والتربية كانت — منذ أواخر القرن الثامن عشر — نقطة البدء التى صدرت عنها الأفكار الحديثة فى أوروبا كلها ، بل كانت أساس النهضة الدينية الجديدة التى بشت الدين المسيحى من مرقدته بعد تلك الصدمة التى تلقاها من الثورة الفرنسية ثم حددت موقفه بإزاء العلم .

ومجمل هذا الموقف إذ ذلك هو أن الدين لا يعتمد على العقل ، بل على القلب ، وأن له مبادئه وأسانيده ومنتجاته التي تفرض نفسها فرضاً على العقل باسم سلطان أعلى منه . ولقد انتقل التيار الثقافي في ذلك العهد ، بل الحياة كلها من جانب الفكر الذهني ، إلى جانب أولئك الذين كانوا - دون أن يأبهوا للعقل الحر ولا للعلم المستقل أو أن يعبأوا بمقد صلة بينهم وبين الفلسفة - قد جعلوا يتركون الدين . يمتد في حرية معتمدا على سلطاته الذاتية التي لا تعرف لم ؟ ، ولا تعترف بكيف ؟ وهي القلب والتقاليد والعقيدة . وكان عمل أولئك القوم يكاد يكون محصوراً في إتمام القوة الروحية وتفخيمها . ولكي تمثل لهذه الحركة يجب أن تشير إلى كاتينين من زعمائها ، أحدهما فرنسي والآخر ألماني . فأما الأول فهو « شاتوبريان Chateaubriand » . طليعة أدياء فرنسا الذين أيقظوا الحركة الدينية من سباتها واستعادوا لها صحتها التي أهكها الثورة بل أوشكت أن تأتي عليها ، وذلك لأن هذا اللون من الإيمان قد بدأ في فرنسا أديبا قبل كل شيء ، ولقد ظهرت طوابعه الأولى في كتاب « عبقرية المسيحية » Le Génie du Christianisme تأليف « شاتوبريان » .

ومجمل القول في هذا السفر أن مؤلفه - صادراً عن مبدأ « جان جاك روسو » وهو سيادة سلطان العاطفة - قد عمل على أن ينعش الحياتين « الفردية والاجتماعية » اللتين لم تكونا قد أفاقنا من تلك الهزّة القاسية التي أصابتهما بها الثورة الفرنسية . فزلزلت كيانهما الديني ، وذلك بأن يدخل فيهما كل الطقوس والتقاليد الدينية في صورها العملية وأشكالها الواقعية ، وليس هذا فحسب ، بل إنه لم يرف في هذه الطقوس وتلك التقاليد إلا ظواهر ثانوية لا يؤيدها العقل ، بل إنها لا تدخل في نطاقه ألبتة . وأكثر من ذلك أنه اندفع في هذه السبيل إلى حد أن وضع تفاصيل تلك الظواهر الخارجية في مرتبة واحدة مع ما يحتويه الدين من المبادئ الخلقية السامية ، وأخذ من النوعين كليهما الدليل على سماوية عنصرهما . ومن أسانيد ذلك عنده أن جميع هذه التفاصيل تتجه مباشرة إلى الخيال وتأسر القلب وتسحر الوجدان الإنساني . وتواسيه ، وتهديه وتقويه ، وتنمشه وتحمسه . وبالإجمال ترك فيه أعمق الأثر .

ومن العبارات التي وردت في مؤلفاته في هذا الشأن قوله : إن السبيل التي يجب اتباعها اليوم هي الاتجاه من الملولات ، إلى علها ، والتدليل على أنه ليست المسيحية سامية لأنها من عند الله ، بل إنها من عند الله لأنها سامية ، وإن ما تشتمل عليه من شعر وجداني يتجه إلى الشعور مباشرة هو أقوى من حجج الأقيسة المنطقية ، لأننا نشعر بالأول حيا في كوامن نفوسنا ، بينما لا تكثرت قلوبنا بالثانية .

ومن هذا يتبين المرء أن « شاتوربيان » شاعر حقا . وأنه لا يكثر أدنى أكرث بالمعرفة مادامت لا تتفق مع عقيدته وتقاليده التي يعرض بذلك الأسلوب الفصيح البليغ نتائجها الخيرة الساحرة وأنه سواء عليه أكانت هذه الثمار ناتجة من أصول موجودة وحقيقية أم كانت مجرد أخيلة عابثة قصدنا بها إرضاء رغباتنا وأحلامنا .

ومهما يكن من شيء فإن التيار الذي كان يقتاد الحركة الرومانسية بفرعها الديني والأدبي في أوروبا في النصف الأول من القرن التاسع عشر هو تيار تلك الآراء السالفة التي تركز في أن العاطفة هي القاعدة الوحيدة ، وأن الغاية التي يهدف إليها الإنسان الراق هي أن يشعر بأنه يحيا وأن يهب نفسه تماما للشعر والهوى أو شدة الأفعال والحماة التي تهز النفس ، وأن يفر من المجرّدات التي لاتعنى إلا العقل المحض .

وهنا ينبغي أن نسأل أشياء هذه المبادئ قائلين : ألا تخشون - إذا وهبتم أنفسكم للمواطف على هذا النحو - أن تضعوا أنفسكم على طرفي تقيض مع العلم؟ . ولأرب أن الجواب على هذا السؤال هو أن الرومانسي الأصيل يجهل أو يتجاهل هذه المشكلة ، فبينما يشتمل العالم بالتحليل والتعليل والاستنباط ، نراه هو يكتفي بأن يحيا ويؤمن ويحب . وأكثر من ذلك أنه يموّد فيسأل بدوره دهشا : كيف يجرؤ العلم على محاولة سلب آيته؟ أما ثاني هذين المفكرين فهو

« اشلاير ما كير » Schicrmacher^(١) الألماني الذي سطع نجمه في أوائل القرن التاسع عشر والذي ثبت ذلك المبدأ الرومانسي في قلب الدين ، وإن كان في صورة أقرب إلى ما بعد الطبيعة منها إلى الأسلوب الأدبي الذي انتحاه « شاتوبريان » وهالك بجمل آرائه مرسومة في عباراته .

ليس في مكتنة العقل ولا الإرادة نقلنا إلى النطقية الدينية ، لأن الدين ليس نوعا من المعرفة الموضوعية ولا لونا من القواعد الخلقية المقررة ، وإنما هو حياة ومران ، وهذه الحياة منبعمها الخاص في أعنى جانب من جوانب كينونتنا وهو العاطفة ، وليس من الممكن الاتجاه إلى الدين صدورا عن المعرفة بالدين ، وبعبارة أوضح لا يمكن اتخاذ معرفة الدين أساسا للتدين لأن الدين أمر أولى ينطق به الشعور بادية ذي بدء ، ولأن الرء إذ يشعر بديا بالاتعمال الديني هو يثنى بالبحث عن وسيلة يشرح بها دخيلة نفسه وينقب عن برهان يبرر به الشعور أمام عقله ، ثم لا يكتفى بذلك ، بل يحاول أن يوضح طبيعة حالته النفسية وأسبابها .

وهكذا ينتهي به بحثه وتأمله إلى المشور على ضائته المشوذة ، وهي شعوره بالعلاقة المطلقة التي تصل الخلق بالخالق . وليست الحياة الدينية شيئا آخر سوى إغناء هذا الشعور وإشعاعه ، إذ هو الذي يثير الأفراد بهيئة لا يستطيعها العلم ولا تنظر بها الأخلاق . وهذا الشعور لا يمكن شرحه بوساطة الفكر ، ولكن عن طريق الرموز التي هي وحدها القادرة على تقديم ذلك الشرح إلى الوجدان . والتي تجعل نقل بيان الاتصالات الدينية إلى الغير أمرا ممكنا .

على أن العلم نفسه لا يستطيع أن يضع أية عقبة في سبيل خلق الرموز الدينية المختلفة ولا في سبيل قبولها واعتناقها . وبجمل القول عند « اشلاير ما كير » هو أن الوجود أسمى من المعرفة وقبلها ، وأن حياة النفس والعاطفة هي أسمى الحقائق ،

(١) هو أحد الفلاسفة الإلهيين الألمان ، وقد ولد في برينلو سنة ١٧٦٨ وتولى

وأن كل ما يوجد من مظاهر هذه الحياة الروحية من قواعد وطقوس وتعبيرات وكائنات ومادة ليس له من قيمة إلا بمقدار ما يكون رمزاً لتلك الحقيقة التي هي أسى من كل تعقل .

بان من كل هذا أن العلائق بين العلم والدين كانت — في النصف الأول من القرن التاسع عشر — إيضاحاً لثنائية كاملة ، فكل من العلم والدين كان مستقلاً عن الآخر في أهم النقط التي تميز كلا منهما على حدة ، فكان العلم يبسط سلطانه على العقل ، بينما يختص الدين الماطفة بحظوته ، وبفضل هذا الاستقلال في السلطان كان من الممكن وجودهما في وجدان واحد دون منازعة ولا عدا ، بل قل إنهما كانا على وئام . وعن طريق هذا الوئام نفسه كان لكل منهما جميع أنواع الأمن والاطمئنان والسلام والحرية .

بيد أن هذه الهدنة في الواقع لم تدم إلى منتصف القرن التاسع عشر ، إذ أن مواجهات جديدة لم تلبث أن نشأت بين العلم والدين فكان من نتائجها تلك المارك الحامية الوطيس .

بیتم الثاني

منابع المعرفة عند المسلمين

الفصل السادس

المعرفة في القرآن

- ١ -

الجانب الفكري

يعرف جميع المثقفين أن الأمة العربية وثبت إلى الأمام بمد الإسلام وعتبتين هائلتين ، إحداهما على أثر إشعاع القرآن في جنباتها ، فأنازها بمد ظلمة ، وهداها بمد حيرة ، ونظمها بمد اضطراب ، وفتق أذهان أبنائها بمد ارتفاق ، لأنه أضاف إلى لغتها ألفاظاً جديدة ، وتمبيرات فنية وعلمية لم يكن للعرب عهد بها من قبل ، وعرب كثيراً من الكلمات الأعجمية ، ففتح بذلك باباً عظيماً للتراث اللغوي ، وقبل ذلك نبه القرآن على وجوب النظر في الكون العام ، وفي النفس الإنسانية ، وفي الأسباب والمسببات . فكان مصباحاً أنار لمعتقيه سبيل الحكمة . فأخذوا ينتجعونها ويتطلعون إليها في شوق وشغف فجازوا منها بحظ وافر .

هذه هي الوثبة الأولى . أما الثانية فقد كانت بعد نقل الحكمة والمعلوم الأجنبية إلى العربية وسنرى في هذا الفصل أنواع المعرفة المنبثقة عن العامل الأول في وثبة الأمة العربية وهو القرآن .

أما العامل الثاني وهو المنتجات الإفريقية فسنفرد له الفصول الثلاثة التي تلي هذا الفصل . وإليك البيان :

لا ريب أن كل من يلقي نظرة فاحصة على القرآن ويتأمل في آياته الدافعة إلى التدبير والتفكير في شيء عظيم من الجدد يتضح له أن هذا الكتاب الكريم هو أول أسباب تغلغل الفلسفة في البيئات العربية ، بل هو أول كتاب سماوى

فرض تعلم الفلسفة على أتباعه فرضاً ، وأوجب عليهم التفكير في أسرار الكون
وخفايا الوجود ، ووصف المتأملين في هذا بأنهم وحدهم أولو الأبواب ، ورمى
الذين لا يتدبرون بأنهم لا يعقلون ، وقد أراد بهذا الحض الحازم أن يصل المؤمنون
بهذا التفكير إلى معرفة المبدع الأول ووحديته وكلامه ، وإلى الإيمان به عن
طريق العقل ، لا عن طريق التقليد .

إذ كل من قلد في التوحيد إيمانه لم يحل من ترديد

وكذلك أراد جل شأنه بهذه الأوامر المشددة أن يوقنوا بخلود النفس
وبالعودة إلى حياة أخرى تتحقق فيها عدالة الخالق بمجازاة الخير والشرير
بما يستحقانه على عملهما .

« أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي مَدَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ
اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ » « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ
وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ » . « أَقَلَّمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ
بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا
رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةٌ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ
مُنِيبٍ » . « هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ
شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ
وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ، وَالنَّجْمُومُ مَسْخَرَاتٌ
بِأَمْرِهِ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ، وَمَا ذَرَأْنَا لَكُمْ فِي
الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ » .

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ . « لَا تَدْرِكُهُ الْإَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْإَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » .

حدثني بربك عن تعريف الفلسفة العليا أو فلسفة ما بعد الطبيعة، وهل هوشىء آخر غير البحث عن سر الأسرار وعلّة العالل التي عنها صدر كل شيء ، وهي لم تصدر عن شيء ؟ أو البحث عن ألف كل شيء ويانه ؟ أو عن من أين وإلى أين وكيف ولماذا ؟ وهل موضوع تلك الفلسفة العليا شيء آخر غير حقيقة الحقائق من حيث كشفها وإمارة اللثام عنها ؟ وهل غايتها شيء آخر غير الحق والخير ؟ وهل هناك فرق بين دعوة الفلسفة معتنقها إلى التأمل في نشأة العالم ومصيره ، وفي عظمة الكون ونظام تسييره ، والآيات القرآنية السالفة ؟ .

تأمل كيف يدعو القرآن الناس إلى التفكير في سير الكواكب مذعنة لنظام رسمته لها قدرة الله العالمة بحيث لو تمدته لاصطدم بعضها ببعض ، ولهوت كلها في لحظة واحدة إلى مكان سحيق « لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ » .

وإذ قد لاحظت لنا من هذا الإجمال الموجز أشعة المعرفة الباهرة ، وهي ليست بمد إلا بصيصاً ضئيلاً من الشموس القرآنية يشف عن المكونات الرائعة بل المذهلة في هذا الكتاب، فقد وجب علينا أن نسهم في النهوض بهذا العبء فنفصل ما أجمل ونبسط ما أوجز بقدر ما نسمح به الطاقة البشرية. ولتحقيق هذا الإسهام سنحاول أن نأخذ نصيننا من ذلك الواجب المقدس في كشف هذه الأنوار الباهرة ، وإمارة اللثام عن تلك الأسرار الساحرة ، وإبانة هاتيك الكنوز الفاخرة . ولما كان العقل أعلاها ، والمكر أسناها « أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل . ثم قال له : أدبر فأدبر . ثم قال له عز وجل ، وعزني وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم على منك : بك آخذ ، وبك أعطى ، وبك أئيب وبك أعاقب ، . ولما كانت طرق الوصول إلى الحقيقة أخلاها وأبقاها ، فقد آثرنا أن نبدأ ببسطها وتجليتها وإبانة أنواعها وفروعها ودرجاتها ومراتبها .

طرق المعرفة

علم مبدع الكون ، ومنشئ العقول والأفكار ، ومصدر المعارف والعلوم ، ومبدأ الأنوار والإلهامات ، أن الناس — في الفهم والتفكير ، وإدراك الحقائق ، والوصول إلى المعرفة — لن يكونوا متماثلين ولا متشابهين ، وإنما سيكونون في هذا على درجات مختلفة ، ومراتب متباينة ، بل ستفصل بينهم فروق شاسعة ، وهوات سحيقة ، وأن فريقاً منهم لن تهبيء له حالاته ، والظروف المحيطة به ، إلا تنمأ من العلم ، أو نبدأ من المعرفة ، وأن فريقاً آخر لن تعده وراثته إلا للسطحي من المعارف ، وثالثاً قصرته بيئته على القشور من الثقافة دون اللباب ، ورابعاً حصرته تربيته في دائرة ظواهر المراتبات ، وخامساً سحقتة عقيدته في منطقة الأساطير والخرافات ، وسادساً جرفته تيار عصره المادى إلى الاقتناع بأن الوجود الحقيقى لم يثبت إلا للمادة وحدها ، وسابعاً يرى ان القوة العارفة هي الحواس وحدها دون حاجة إلى غيرها، وثامناً يرى أنها الذهن المعتمد على « الحواس والمحسوس » ، وتاسماً يرى أنها العقل المجرد الذى لا يأبه للحس ألبتة ، وعاشراً يؤمن [بأنها هي البصيرة النقية عندما تتخلص من علائق الحس وغواشى المادة]

فلو أن « المبدع » العالم بكل شيء أكره هذه الطوائف كلها على أن تكون في مستوى واحد وأن تنظر إلى الموجودات بمنظار واحد ، وأن تفكر في محيط واحد ، وأن تنحصر في دائرة واحدة ، وأن تتطلع في المعرفة إلى أفق واحد ، لكان ذلك مبيهاً للحكمة ، متعارضاً مع العدالة - ومن ثم فإن المبدع — وهو أحكم الحاكمين ، وأعدل المادلين ، بل هو الحكيم المطلق — قد رسم للمعرفة طرقاً تلتزم أحكم الالتئام مع كل الطوائف البشرية ، وتتنسق أمتن الاتساق مع مختلف العقليات ، ومتباين المللكات . وقد أشار إليها جميعاً في القرآن، وقد اهتدى إليها الحكماء في أنماجهم ووسائلهم إلى المعرفة . وكان كل حكيم مؤمناً بأنه هو مبتدع طريقه إلى المعرفة ، وأن هذا الطريق هو الأمثل ، بل الوحيد لكشف الحقيقة .

سنعرض للطريق الثالث . وكما يتخذ هذا الطريق النظر في ملكوت السماوات والأرض وسيلة للاهتمام إلى وجود الله وخلق الإنسان، أو بعبارة أقصر وأوضح: يتخذ خلق العالم الأكبر برهانا على خلق العالم الأصغر — وهو أهون عليه — هو أيضا يتخذ الخلق الأول من الأشياء برهانا على البعث، وهو أهون عليه كذلك.

« وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ : مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ . قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ . «
 « إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ . «
 « إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ . « . « وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ . « . « فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ، خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ . « . « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ، وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَبْتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ »

الطريق الثاني

أو طريق الأسباب والمسببات

كما وضعت الحكمة السماوية العالية الطريق الأول بمراحلتيه ودرجاتهما ،
للفريق السالف من الناس ، كذلك وضعت هذا الطريق الثاني لفريق آخر من
البشرية لا يقنعه غير أفاعيل الأسباب في مسيبتها ، ولا يرضيه سوى التأمل في
نشوء المسببات عن أسبابها ولا يرى طريقا آخر للوصول إلى الاستدلال على
وجود البدع إلا هذا الطريق .

وكيفية استعماله هي أن المستدل ينظر أولا إلى ما حوله من المراتب ثم
يحاول أن يقين أسبابها المباشرة ، أي المؤثرة فيها بلا أية واسطة ، فإذا تيقن
أسرع إلى الإغضاء عن سببها واعتبرها مسببات لما قبلها ثم باحر إلى البحث
عن التي قبلها ، فإذا اهتدى إليها ، سلك بإزائها مسلكه نفسه بإزاء مسلف
حتى ينتهي إلى الحق الذي هو الغاية المنشودة والنهاية المقصودة .

وهنا ينتقل المفكر من مرتبة النظر إلى الكائنات بعين البصر إلى مرتبة
النظر في الموجودات بعين التهن العتمد على الحواس . وإذا ذلك يتحقق له
استنتاجه المقصود ، ويتم له استدلاله المراد فيصّل إلى مبتغاه من الحق من هذا
الطريق الذي أعده كما يصل غيره بوساطة لون آخر من التحقق . وتلك وسائل
متعددة لثاية واحدة « وكل ميسر لما خلق له » كما أسلفنا .

وهاك شيئا من آيات المبينة والمسببية الدالة على وجود البدع أو
على البعث .

« وَزَلَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ،
وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا
كَذَلِكَ الْخُرُوجُ » . « هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ
وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ

وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
 وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، وَالنَّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ
 بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. وَمَا ذَرَأَّا لَكُمْ فِي الْأَرْضِ
 مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ. وَالْأَرْضَ مَدَدْنَا مَا
 وَالْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ وَجَعَلْنَا لَكُمْ
 فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسَمُ لَهُ بَرَازِقِينَ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ
 وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَا كَمْوَهُ وَمَا
 أَنْتُمْ لَهُ بِمُحَازِنِينَ وَإِنَّا لَنَحْنُ مُنْحِييُ وَنُمِيْتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ [وَمِنْ
 آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ
 وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.]

ونحن إذا تأملنا في الطريق الذي وضعه «أرسطو» للوصول إلى أسرار
 الكون وخفايا الوجود أو إلى معرفة المحرك الأول أفيننا أنه تتبع المعلولات
 وعللها صعوداً في سلاسلها المتسقة منذ المعلول الذي يليها مباشرة إلى العلة الأولى
 التي يتجه إليها كل شيء، وهي لا تتجه إلى أي شيء، ويتأثر بها كل موجود،
 وهي لا تتأثر بأي موجود. أو علة العلل، أو منشأ الكائنات، أو
 المحرك الأول.

الاتجاه الرفيع أو نهج النظر النفسى

وضعت السماء هذا النهج لفرق من صفوة البشرية قد تحقق من ضعف
 الحواس وخضوعها للمؤثرات الجسمية من عناء واعتلال، وشيخوخة وهزال
 وانخداع وضلال.

« قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد . . . وتكر التم طعم الماء من سقم »

عرف هذا الفريق من الحواس كل ذلك ، وسرعان ما فقدت ثقته فيها ، وانهار اعتمادها عليها وعلى جميع الوسائل التي تستند إليها في الوصول إلى الحقائق ، لأنه أدرك قيمتها ، وقدر مكانتها ، فما بنفسه عنها واجتاز طور الحس والمحسوس إلى دور العقل والعقول ، وتخطى درجة النظر إلى المحسوسات والنظر فيها إلى مرتبة التأمل في المعنويات النقية الخالصة من شوائب الحس وغواشي المادوق وعلاتق الجريمة . وصعد من أرض الجسم إلى سماء النفس ، واستطاع أن ينلق عين الظاهر ويفتح عين الشعور الباطني ، أو عين العقل أو أن يفض البصر لينظر بالبصيرة . وتلك طرق ثلاثة أخرى لاستكشاف الحقيقة الكونية العليا ، وجدت كلها في قول الحق تعاليت حكيمته « وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تَبْصُرُونَ » .

ولا جرم أن كلمة « تبصرون » من حيث هي تحتمل معاني الإيبصار ^(١) بالبصر ^(٢) أو للإيبصار بالعقل المجرد عن كل روابط المادة وصلات الخارج الذي استقر في النفس ليدبرها ويسيرها ^(٣) أو للإيبصار ^(٤) بالبصيرة النورية التي تكشف الحقائق متى وصلت إلى درجة معينة ولكن الباطنية المتعينة في صدر الآية الكريمة بحرف « في » وبكلمة « أنفسكم » الدالة بذاتها على الباطن ، تجعل من اليقينيات الحتمية عقلا أن يكون الإيبصار هنا : إما بالجانب الأعلى الذي لا يعتمد على الحواس من العقل البشري ، وإما بالشعور الإنساني الذي هو مماثل في كل نفس دون أن يستطيع أحد تعليقه ، وإما بتلك البصيرة المشار إليها أفان

ولقد أخطأ - فيما نرى - أولئك المفسرون الذين فسروا النفس في الآية الكريمة بالذات الجسمية المحسوسة ثم جعلوا الإيبصار فيها بالبصر فزلوا بهذا المعنى الرفيع إلى اعتبارات مادية وتمثيلات حسية تتجاف مع لفظ الآية اللتوي اللتقن ، ومرماها المعنوي المحكم ، ومغزاها العقلي العالی الذي هدفت إليه الحكمة الإلهية لتشير إلى فريق آخر من الناس لا يطمئنون إلى النظر الحسي ولا يعتمدون إلا على المجردات النقية في تعقل أسمی ما تصل إليه العقول .

وأياها كان فقد اشتملت هذه الآية على ثلاثة طرق أخرى ، قوامها كلها
المجردات المحضة . وهاك إجمالها إتماما لما سلف :

الطريق الثالث

أو طريق الشعور الباطني

مما يجلب العبطة إلى نفوسنا ، ويحتذب السعادة إلى قلوبنا ، أن نجد في آية
« وفي أنفسكم أفلا تبصرون » من المعاني والرامي والأهداف ما يفوق — بدرجات
لا يحصيها المد — معاني تلك الحكمة الإغريقية القيمة التي يحدثنا « سقراط »
وكثيرون غيره من فلاسفة الإغريق ، أنها وجدت منقوشة بأحرف من ذهب على
عتبة معبد ديلفوس منذ أزمنة ضاربة في القدم ، وهي « إعرف نفسك بنفسك »
حقى الآية الكريمة من مميزات سمو ومرجحات الرفعة ما لا يتسع المجال لتذكره
هنا . ولكننا سنشير إلى شيء من تلك المميزات في إيجاز . وإليك ما يسمح به
الآن مقتضى الحال :

١ — إن الآية الكريمة قد دخلت من التكرار الموجود في الحكمة
الإغريقية .

٢ — إنها قد برئت من الإبهام المسيطر على النفس في حالتها العارفة
والمروفة ، هل معناها الذات البشرية في كلتا الحالتين ؟ أو معناها النفس الناطقة
في كليهما ؟ أو معناها الذات في إحداها والناطقة في الأخرى ؟ .

٣ — إن المعرفة في الحكمة الإغريقية غير محددة الوسائل ، بل من المحتمل
أن تكون بطريق أو بآخر من طرق المعرفة ظاهريها أو باطنيها أو عقليها ، بينما
أن الآية تحدد وسائل المعرفة وتحصرها في الباطنيات حين تشير بالإبصار إلى
الشعور النفسي أو إلى النظر الفكري ، أو الإبصار بالبصيرة ، لأن الظرفية قريبة
حانئة من الإبصار بالأعين .

٤ — تعبیر الآية بصيغة الاستفهام الإنكارى حضا على النظر العقلي وتأنيبا
على التفسير في التأمل وما إلى ذلك مما يقتحم أن يوجد بالضرورة من فروق

هائلة بين الآية الإلهية والحكم البشرية . اللهم إلا أن تكون تلك الحكمة الإغريقية -- كما قيل -- إلها ما سماويا ككثير من التعاليم التي وردت في شرائع وديانات أخرى ولكنها -- لأمر اقتضته الحكمة الإلهية -- لم تكن فيها كما لها في الإسلام .

ومهما يكن من شيء فإن الطريق الثالث في ترتيب طرق المعرفة أو الطريق الأول الذي يثر عليه الباحث في هذه الآية هو ذلك الشعور النفسى العميق المتأصل في نفس كل فرد بشرى -- مهما يكن حظه من العلم تافهاً -- ونصيبه من الثقافة ضئيلاً -- وهو ميله الذي لا يقاب ، وانعطافه الذي لا يقاوم نحو السمو والجمال والخير ، بحيث لو نعت بشيء منها لشعر بالغبطة مختلج نفسه ، وأحس بالسرور مختلج فؤاده (ولو نعت بأضدادها لشعر بالألم والحزن مملكان عليه مشاعره وأحاسيسه) ولا ريب أن في هذا برهاناً على أن هناك سمواً وجمالاً وخيراً يجتذبه ، لأن اللا موجود لا يجذب ، وإذا ثبت وجود هذه الممانى كان لا بد لها من ذات تقوم بها لأن الممانى المصدرية لا تقوم بدونها . وإذا ثبت وجود هذه الذات الجاذبة ، فهي إما أن تكون أقل من ذات الفرد المتجذبة إلى تلك الممانى العالية ، فلا يمكن أن تجذبها ، لأن الأضعف لا يجذب الأقوى ، وإما أن تكون مساوية لها فلا تجذبها أيضاً ، لأن ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح ضرب من التحكم الذي لا يسيغه المنطق . وإذن فلا بد أن تكون أقوى منها ، وألا يكون الفرق بينهما نسبياً ، وإلا لوجد ما يفوق هذا النسبى . وبهذا لا يبقى إلا أن تكون الذات الجاذبة أقوى وأكمل من الذات المتجذبة قوةً وكالاً مطلقين ، وهي الذات الإلهية . وبناء على ذلك يكون الباحث قد عثر على دليل وجود المبدع في داخل نفسه دون أن يستعين بالخارج أية استمانة أو أن يلجأ إلى الحواس التي لا ثقة فيها ولا اعتماد عليها .

ويعرف هذا الطريق الشعورى في تاريخ الفكر بطريق سقراط . ومن ثم فإن هذا الحكيم رغم تلقيبه أنا كسافوراس من أجله بـ « الصاحى بين السكارى » يأخذ عليه اعتماداً على الحس فيقول :

« لو أن أنكساغوراس - بدلا من اعتماد (في إثبات وجود الإله على حكته المثلثة في سير الكواكب في أفلاكها - كان قد اعتمد على (أن خيريته المثلثة في داخل نفوسنا تجذبنا إليها دائما) لكان أقرب إلى الحق وأدنى إلى الحكمة منه إلى نهج العامة الذين يعتمدون على الحس »

الطريق الرابع

أو طريق المعقولات المحضة (بغير أية مادية)

كما أمكن العثور في تلك الآية الجليلة على طريق الشعور النفسي كوسيلة من وسائل المعرفة كذلك يمكن الظفر فيها (بطريق المعقولات الخالصة التي لا يدركها إلا عالية الصفاة من المفكرين والتي يتفق الباحث عندها أمين المادة والدهن المعتمد على الحواس والشعور النفسي، لويفتح عين العقل النقي لينفذ بوساطة نوره إلى ما وراء حجب الرئيات منضيا عما يحقد به من ضوضاء عوامل البدن وضجيج وسائل المادة فيتفكر في ملكوت المعقولات الجليل جلالاتها مطلقا والذي لا يقاس به ملك المحسات، لأن النسبة بينهما منعدمة بالطبع فيذكر أن المعقول - من حيث هو - إما معقول على سبيل الوجود، وإما معقول على سبيل اللا وجود، ثم يدع اللاموجود جانبا ويتأمل في الوجود فيبين له أنه : إما موجود على سبيل الإمكان وإما على سبيل الوجوب، وأن الممكن هو ما استوى فيه طرفا الوجود واللاوجود، وأن مستوى الطرفين لا يرجح فيه طرف على الآخر إلا بمرجح، وأن هذا المرجح - إن كان ممكنا - كان الأمر فيه كالأمر في سالفه، ويتسلسل ذلك إلى غير النهاية. وإذن فلا يبقى إلا أن يكون هذا المرجح هو واجب الوجود الأحد المؤثر في كل شيء دون أن يتأثر بأي شيء آخر.

وبهذا ينتهي الطريق الرابع المنبثق من العقل الإنساني المجرد والمشار إليه - كما أشير إلى غيره - في آية « وفي أنفسكم أفلا تبصرون ». وقد عرف هذا الطريق في تاريخ الفكر الإسلامي باسم « طريق الفارابي »

الطريق الخامس

أو طريق البديهيات العقلية النقية

يعد هذا الطريق - في عالم الفكر المنطقي المحض - أسمى الطرق ، وأقربها إلى القمة البشرية وأدناها إلى أوج الإمكان الإنساني وهو - كسالته - منبثق من داخل النفس ، مؤسس على « الأنية » أو على الحق الجلي الواضح الثابت في كل « أنية » وهو الفكر المحتوى في آية « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » .

ومجمله أن كلام من المؤمن والالحاحد والالمرتاب يصدر - فيما يذهب إليه - عن فكر . وإذن فأنا - إذ أو من ، أو أوجد أو أرتاب - أصدر في هذا كله عن فكر [وإذا كنت أفكر فأنا موجود ، وإذا كنت موجوداً فأنا أكون] قد أوجدت نفسي ، ولما أوجدني غيري ، فلا أفرض بدياً أني أوجدت نفسي ، ولكنني مع ذلك ألاحظ أني ناقص وأني أشتاق إلى الكمال ولا أحققه (لأنني عاجز عن تحقيقه لنفسي) . وإذا كنت عاجزاً عن تحقيق الكمال لنفسي ، فأنا عن خلق نفسي أشد عاجزاً ، وإذن فقد خلقتني غيري . ولا يمكن أن يكون هذا الغير أقل مني كلاً ، لأن الناقص لا يخلق ما هو أكمل منه ، لاستحالة اشتغال المألوف على أكثر مما في علته . ولا يمكن كذلك أن يكون مماثلاً لي لبطانات الترجيح بلا مرجح . وإذن فهو أكمل مني . ولا يمكن أن تكون هذه الأكلمية نسبية لنقص النسبي دائماً إذا قيس بما هو فوقه . وإذن فلم يبق إلا المطلق وهو الأحد المراد إثباته .

وقد عرف هذا الطريق في المحيط العقلي باسم « طريق ديكارت » ... وقد رمز ذلك الفيلسوف الجليل إلى مبعث الحاجة الماسة إلى طريقه هذا كإرمز إلى يقين نتأجه بقوله : لما رأيت الوجود مظلماً والمشكلات معقدة ، وحولها متضاربة بذلت الجهد حتى استكشفت مصباح « الأنا » وعلني نوره كشفت كل اللانأنا » .

الطريق السادس أو الطريق التنسكي

يختلف هذا الطريق عن سوائفه بأن المجهود فيه لا يطلب من الذهن المعتمد على الحواس ، ولا من العقل النقي ، وإنما يطلب بذله من النفس لتحرر من ربة الشهوات ، والتخلص من عبودية الرغبات ، والتعلق بالملأ الأعلى ، والشوق إلى الاندماج في النور الأقدس الذي هو إثر ذلك كفيلاً يكشف ما وراء الحجب السمكية واجتياز ما بعد الحواجز الصفيقة ، وإضاءة ما في داخل البرازخ الكثيفة من أرواح علوية هيبطت إلى تلك الأجسام فتشأها الظلام ، وأحاط بها التقام ردحا من الزمن كانت أثناءه في شوق إلى الاتصال بأصلها ، والاتحاد مع مصدرها . فإذا تمت لها هذه البنية أصبحت جديرة بتلقي مخاطبة الحق الأعلى بقوله : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ، بين البصيرة النورانية أو اللطيفة الربانية التي ليست في حاجة إلى الحس لترى ، ولا إلى الكواكب وأفلاكها ومحاورها لتتفكر ، ولا إلى فعل الأسباب في مسيبتها لتقدر ، ولا إلى العلم لتسترشد ، وإنما هي تنغمس في بحار الأنوار وتنفمر في أضواء الأيام .

غاية ما هنالك أن الناظر إلى الفتوح الربانية والتطلع إلى المعارف اللدنية عليه مجهودات لا بد من بذلها ، وفي طريقه عقبات لا مناص من مخاطبتها ، وأمامه درجات لا مفر من الصعود إليها . وأول تلك المجهودات هو التخلص من عبودية البدن . وأهم تلك العقبات عقبة الفتنة والغرور المنتهين دائماً بصاحبها إلى الهوى في حضيض البعد عن الفيض الإلهي ، والحرمان من الفتح الصمداني . وليس لذلك من نتيجة سوى أسبقية القلب إلى الظلام وامتلاء التوادم بالتقام « ظلماتٌ بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ، ومن لم يجعل الله نورا فما له نورا من نور » .

ودنيا تلك الدرجات هي درجة الطاعة الراضية والعبادة الصافية ، ومحاولة القرب ، والإخلاص في الحب ، وإيقاظ القلب ، ليكشف ما لم يحط به القلب ، وليعلم أن النور

هو الذى يبدد الظلام ، وأن البرهان يتجه من الله نحو الأنام ، وأن قدسيته دليل وجود القريب والبعيد « أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » .

من هذا العرض الموجز الذى ألمنا فيه إلى طرق المعرفة التى توصل الإنسان إلى الحقائق الكونية التى لا بد له منها لتأدية رسالته ، أستغفر الله ، بل لتحقيق إنسانيته ، أن جميع هذه الطرق التى كد فيها أعلام للفكرين وافتاد الحكماء عقولهم ، وبذلوا فيها جهودهم ، قد وجدت فى القرآن الكريم كما أشرنا إليها فى مواضعها المتلائمة أحكم التلاؤم مع طبقات البشرية حسب درجاتها فى السكال الفكرى . والآن تريد أن ترتقى فى معراج الدقة والإتقان فنقرر أن هذه الطرق - بقضها وقضيضها - قد وجدت فى آية واحدة جمع فيها ما انتشر ، وتركز فيها ما تفرق ، وأجمل ما فصل ، وهى قوله جل جلاله « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ، أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » .

ولارىب أن ما فى الآفاق هو ما ينظرون إليه ، ثم ينظرون فيه ، أو ما يشاهدونه بعين البصر ثم بعين الذهن المعتمد على الحس ، أو هو عالم الشهادة أو ملك السماوات والأرض ، وأن ما فى أنفسهم هو المدرك بالشعور الباطنى ، أو بالعقل المجرد من كل غواشى الحس وعلائق المادة حتى يتبين لأولئك وهؤلاء أنه الحق . وهنا نصل إلى إدراك المنزلة الإلهية الحقيقية التى هو فيها دليل كل كائن ، وبرهان كل موجود فنهتف بقولنا وبسائرنا وقلوبنا « أنه على كل شىء شهيد » .

هذا فيما يتعلق بالفكر والنظر والتأمل الفلسفى ، وهو قطرة من بحر من المبادئ القرآنية السامية الحكيمة الحاضرة على إدامة التدبر والأمره بذلك جميع أفراد نبي الإنسان على اختلاف درجاتهم وعصورهم وأصقاعهم وبيئاتهم ، كل حسب عقليته وحظه من الثقافة والعلم .

أما موقف القرآن تجاه العلم من حيث هو ، ومن جميع جوانبه ، وعلى جميع وجوهه ، وبكل مصطلحاته ووسائله إلى أهدافه وغاياته ، فهو يبهز العقول ويسحر

القلوب . وليس هناك في هذا الشأن مثل أروع ولا أبدع من ذلك الدرس الرحيم الحازم الذي لقنه الله جل وعلا للملائكة حين أبدوا تلك الملاحظة المؤدية على خلق البشرية ، والذي أشرنا إليه آقا . ولهذا نحن سنعرض هنا صورة موجزة لموقف القرآن بإزاء العلوم التجريبية ، بعد أن أجهلنا نظرته إلى التأملات الفكرية لنرى كيف أن مفكرى المسلمين قد استناروا في معارفهم بالقرآن قبل كل شيء . وإليك هذه الإلحاح :

— ٣ —

الجانب العلمي

إن الحقيقة التي لامراء فيها هي أن البحوث العقلية ، والمجهودات الفكرية ، والمجادلات النظرية ، والمحاولات العلمية ، هي التي كانت معروفة في تلك المهود باسم العلم ، وهي التي طالما أمر بها القرآن الكريم ، بل حض عليها في حزم ورفضها إلى الأوج ، وجعلها في مقدمة الشؤون الإسلامية حيث أمعن في إبراز الفروق الهائلة بين العالم والجاهل ، فوسم الأول بالأنوار والثاني بالظلمات . بل بلغت عناية القرآن بالعلم إلى حد أن قرر أن الإنسان الذي يخشى الله أكل الحشية ، ويقدر جلال الألوهية حق قدرها ، إنما هو العالم وحده

« إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ » . « قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَنْعَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَنْعَمُونَ » . « وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ، وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحُرُورُ » . « وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا » . « وَمَا يَعْزِمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ » .

بل إنه تعالى لما أراد أن يقطع حجة الملائكة الذين كانوا يبديون شيئاً من الدهس الذي يوشك أن يكون شبه اعتراض على الحكيم العليم جل شأنه ، حين أراد أن يجعل في الأرض خايقة « قَالُوا اتَّجَمَلْ فِيهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ،

وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ؟ قَالَ إِنْ أَعْلَمَ مَا لَا تَعْلَمُونَ .

لم يجد شيئاً يلزمهم الحجة أكثر من إظهاره جهلهم بما يمارضون فيه والإتيان بأدم الذي كانوا يمترضون على وجوده وإبرازه في صورة تفوقهم ، ولكن لا في القوة ولا في البطش ، ولا في السلطان ولا في الجاه ، بل في العلم ، وهو أساس ما يتحقق به التفوق والامتياز : « وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ . قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْ عَلِمْتُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ . »

على أن قائلنا قد يقول لنا : حقا إن هذا هو موقف القرآن بإزاء العلم العام الذي كان معروفا في ذلك الحين . أما العلوم التجريبية التي تقرر أن الوجود وحده هو المحسوس ، وأن مالا يباله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأن مالا يتخصص بوضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلاحظه من الوجود ، فإن للقرآن معها شأنا غير هذا الشأن وموقفاً يتعارض مع هذا الموقف .

ولد حض هذه الفكرة تقرر بديا أن القرآن لا يحارب حتى أمثال هذه الآراء الزائفة بسلاح العنف ، ولا ينسفها بالتمام الطنبيان ، وإنما هو يقول لأصحابها : « تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ . » « وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ . »

وفي هذا التناغم السلمي الذي يدعو إليه القرآن تلك العلوم التجريبية المغترة إلى أن تمقل وتترن فتؤمن بأن لكل طبيعة في الكون مقياسها الخاص ومحيطها الذي لا تتعداه ولا يتعداها ، فإذا تواضعت وتحاكت إلى المقل ، فتح لها القرآن أبوابه

على مصاريعها . وإذا تملكها الغرور واستولى عليها الطيش فركبت رأسه
وحاولت أن تقيس المنويات بمقاييس الماديات نبذها القرآن نبذ النواة لا بسبب
طبيعتها بل بسبب مسلكها الشائن الميب حتى تعود إلى صوابها فيقول لها
عند ذلك : « عفا الله عما سلف » ، « والله غفور رحيم » .

وجعل ذلك الخلاف المارض الذي نشأ من موقف العلوم التجريبية بإزاء
المنويات ، لامن موقف القرآن بإزاء تلك العلوم ينحصر فيما يلي :

إننا نعرف كيف أن أوروبا منذ فجر النهضة قد وصلت بحرية الفكر إلى
ما في وسعها أن تصل إليه، وأن إيمانها بالجانب المعتمد على الحس من العقل البشري
قد بلغ أقصى آواجه ، وأن عقيدتها في مقدرة هذا الجانب المسمى بالذهن على حل
مشكلات الطبيعة لا تقبل التزعزع ولا الاضطراب ، وأنها — لما كانت قد قاست
من أحوال الضغط والاستبداد في المصور الوسيطة ما قاست — لم تكسب تحطم
تلك القيود حتى هبت مدفوعة بعوامل العقدة النفسية التي سيطرت على مشاعرها ،
وملكت عليها أحاسيسها من جهة ، ومجتذبة بمجاذب التعطش الطبيعي إلى المعرفة
من جهة ثانية ، ففقدت بنفسها في خضم الطبيعة ، وجعلت تكسح جاهدة في
البحث عن مفاتيح مقلقاتها ، وأخذت تكسح في نشاط متواصل سيراً وراء
الأحداث ، وجرياً خلف الظواهر ، وموازنة بين النتائج ، وتنقيباً عما يمكن
أن يكون من أفراد الأولى أسرة ، أو يؤلف من وحدات الثانية فصيلة ،
أو يكشف بين مجموعات الثالثة روابط وصلات .

وقد كان المبدأ الذي صدر عنه الأوروبيون في كل هذا هو أنهم آمنوا بأن لكل
ظاهرة طبيعية علة ناموسية تفصلها فصلاً تاماً عما بعد الطبيعة [ومعنى هذا أن
مؤثرات الكون محتواة فيه لا آتية إليه من عالم أسمى ، كما تقول المسيحية
أو الفلسفة . وقد نجم عن هذا بالضرورة أن انفصل العلم عن الدين ، وعماً وراء
الطبيعة . وهذه الطريقة استكشفت أوروبا عدداً من القوانين الطبيعية ، والمناهج
التجريبية القوية التي وجهت الأذهان توجيهاً تاماً نحو المصطلحات الفنية التي
تصورت أنها مستخضع لها الطبيعة ، ونحوها إلى خدمتها ، وإلى هنا لا يمرض
الإسلام في مسلك هذا العلم ، ولا يعترض عليه لأن كلا يجب أن يعمل في المحيط

الذى أعد له ، دون أن يتجاوزوه أو أن يتعداه . « وكل ميسر لما خلق له » .
 و « أنتم أعلم بأمور دنياكم » . « فاسألوا أهل الذكركم إن كنتم لا تعلمون » .
 ولم يبيح الإسلام هذا العلم التجريبي فحسب ، بل أوجبه - كما أوجب العلم
 بمعناه الواسع فيما رأينا آتياً - لأنه نافع للإنسانية ، مخفف لكثير من آلامها
 من جهة ، ولأنه لو كان شراً في ذاته ، لما كشف به بعض الضر ، وأزيل بواسطته
 كثير من الشر ، بل لما نتجت منه كل هذه الفوائد المحققة لكثير من خير الإنسانية
 وشفاؤها من أحوالها ، وتيسير تحقيق آمالها ، وقضاء الصالح من مآربها .

بيد أن القرب لم يقف بالعلم عند هذا الحد ، بل اغتر بتلك النتائج الواقعية
 التي ظهرت أمامه من العلم ، فحسب أن في مكنته أن يتناول كل ما في الوجود ،
 وأنه يستطيع أن يخضع لسلطانه السواء كما أخضع الأرض ، وأنه قادر على أن يحنى
 أمام التجربة رأس المنويات كما حنى رأس المحسات ، وأن له الحق في أن يفرض
 نفسه على كل شيء ، لكي يصدر كلمته الحاسمة بإزاء كل موجود .

وقد فات هؤلاء الغربيين المساكين أنهم يعلمون ظاهراً من الحياة ، وأنهم
 ما أتوا من العلم إلا قليلاً ، وأنه فوق كل ذى علم عليهم ، وأن الله ينفذ كل علم
 بالدنيا جاهل بالآخرة . ولا ريب أن علم الدنيا هو العلم التجريبي ، وعلم الآخرة
 هو علم ما لا يخضع للتجارب ولا للشروط ، أو علم ما هو أسمى من المراتب
 التي حسب التجريبيون أنها كل شيء وأنها ليس بمدها شيء ، وهم في
 هذا واهمون .

« قل للذي يدعى في العلم معرفة عرفت شيئاً وغابت عنك أشياء »

اشتدت إذن صولة هذا الغرور المفرط الذي بدا من جانب الغرب والذي
 لا راد لقضائه المحتوم إلا الله على أيدي الصفوة الإسلامية إذا قامت بواجبها
 موأدت رسالتها .

وعندما وصل التطرف في الغرور بالقرب إلى هذا الحد ، أعلن أن العالم المحس
 الخاضع للتجربة هو وحده الحقيقة القابلة للمعرفة بل هو وحده الوجود ، وأن
 العالم الوحيد الذي يمكن أن يتصل به الإنسان هو العالم المحس ، وأن العلم يأتي

أن يواجه غير هذا العالم لأن من الميث أن يواجه الأخيلة والأحلام التي لا تنطوى تحت راية الحقائق الواقعية .

وفوق ذلك فإن طغيان العلم التجريبي قد امتد حتى قرر أن كل ما لا يخضع لمناهجه يجب أن يزول من الوجود ، وأن علوم الاجتماع والنفس والأخلاق يجب أن تذهن لمناهجه وقواعده إذا كانت تريد أن تحتفظ ببقائها في الحياة . ولا ريب أن هذا الخلط من جانب العلم ، هو ظاهرة غريبة لا تشرفه ولا تليق به ، إذ كيف فاته — مع دعواه الإحاطة بكل شيء — إن لكل علم طبيعته الخاصة ، واتجاهاته الخاصة ، وأن لكل طبيعة قواعدها ومناهجها التي تلتزم معها ، وأن علم النفس الذي يدرس الظواهر العقلية مثلاً — وهي التي لا تقاس بالزمان ولا بالمكان لأنها لا جرم لها — يكون من الميث البحث فيه عن عناصر كمية قابلة للوزن والقياس ، كما أن من الخطأ الخجل بقياس الإنسان فيه على البط والصراير — كما يفعل بعض علماء النفس المعاصرين — لأن الطبيعة العقلية أو الطبيعة النفسية الحقيقية تتعلق بالكيفيات لا بالكميات .

وكذلك دراسة تكوينات المجتمعات البشرية وتطوراتها في علم الاجتماع لا ينبغي أن تخضع للمناهج الواقعية وحدها وإلا كانت نتائج بحوثها على هذا النحو فاسدة كما ظهر من نتائج بحوث علماء الاجتماع بإزاء تكوينات الأديان التي كانت آراؤهم فيها مدعاة لكثير من السخرية والاستهزاء . وليست هذه المضحكات بأقل هزواً من آرائهم في الأخلاق ، وهي التي تزعم أنه ليس هناك خيرات ولا شرور ، ولا فضائل ولا رذائل مقرر ، وإعماهى مصطلحات وضممتها المجتمعات البشرية لصالح المجموعة ، وأن اقرار الرذائل ليس سوى خروج على المجتمع ومروق عن أوضاعه وتعاليمه ، وليس السبب فيه سوى امراض جسمية . فمثلاً إذا ضعف هذا العصب انتهى بالريض إلى عادة الكذب ، وإذا مرض غيره انتهى به إلى عادة السرقة . وهكذا قسمى ذلك شروراً ورذائل ، وإن هي إلا أسماء سمتها الأوهام ، وثبتها طول الزمن فنزلت منزلة القداسة وما هي إلا هباء معدوم الوزن فاقد القيمة ككثير من أوثان الإنسانية الواهية الأساس .

وقصارى القول أن الإفراط في إخضاع كل شيء للتجربة يبين لكل ذى عقل أن أولئك العلماء الذين اندفعوا في ذلك التيار ، قد حسبوا أن الحياة في هذا العالم يمكن أن تدور عجلتها دون أى اضطراب وبلا حدث غير متوقع ، أى على الصورة نفسها التى تدور عليها التحركات الآلية . وبالتالي أن الإنسان المعاصر - بعد أن حول العالم الذى يحوطه عالماً آلياً - قد أخذ يهدف إلى تحويل نفسه آلة عن طريق هذه الأنهاج التى تعده لها طبيعة حياته الراهنة الضيقة المحدودة .

ولا جرم أن هذا الضيق فى الأفق الذى يحسبونه حداثة وعصرية حجب أولئك عن إدراك أى نوع آخر من الحقائق . وعندما يلتفتوا هذا الدرك من التحدد والانحصار ، فقدوا الملكة التى كانوا يدركون بها مقدار تدخل عوامل ما فوق المحسات ، وهو تدخل يبدو طبيعياً لدى كل من سما فى نفسه المعنى الروحى ، أو ظفر بحظ من الاستعداد لتلقى أسرار الحكمة الشرقية ، لأن من أسرار هذه الحكمة أن كثيراً من مكتوبات الحقيقة محتجب عن تلقاه بوجه عابس وعقل ججود . ومن ثم فإن كثيراً من الحقائق الهامة الجدية سيبقى غامضاً خفياً مستتراً عن أولئك العلماء الواضعيين . وبقدر ما يستتر عنهم يزيدهم إيماناً فى مديهم و يقيناً بأنه لا يوجد وراءها أى شيء آخر ، إذ لو كان وراءها وجود آخر لتكشف لهم جانب من معالها على أقل تقدير .

ومن العجب العاجب أن العلم يزعم الآن أنه دائب النشاط فى توسيع رقعة العالم المعروف شيئاً فشيئاً ، وأنه جادى دفع حدوده إلى الوراء ، وفى قهقرة أسواره ، وفى تهديم قلاع الجهل ، و تحطيم حصونه الأثرية البالية . فى حين أن الحقيقة هى على الضد من ذلك ، إذ أن الإنسانية لم تصنر قط ، كما صنرت الآن بوساطة هذا العلم المادى الذى كاد يقضى عليها بالاتزواء فى ركن ضيق ، بل ضئيل من أركان الوجود ، وهو ركن التجربة الحسية مادام أنه يحاول جهد طاقته أن يفقدها كل اتصال يتجاوز حدود المحسات ويحملها على ججود كل ما يتعدى أفق الرئيات .

عندما وصل العلم إلى هذا الحد من التروير فأعلن أنه لا يؤمن إلا بما يخضع للمشرط والنظار والبوتقة ، وعندما زعم أن هذا وحده هو الموجود ، وأنه يحدد منصفاً كل ما عدا ذلك . وبالإجمال عندما أخذ يهذى بهذه الأوهام ، عند هذا فقط ، يقطب له القرآن حاجبيه ويملن سخطه عليه مادام مصراً على أن يركب رأسه إلى هذا الحد، ولكنه مستعد في كل لحظة أن يمد نحوه يد الرضى والصدقة، إذا ترك الشطط وتمخلى عن التروير وعاد إلى الاعتدال . وذلك أمر طبيعي ، لأن الإسلام دين وروح وبدن وعقيدة ومعتولات ومحسات ، وشريعة ومعنويات ومواديات، ومبدأ مجردات ومنتجات . ومن تماليمه الأساسية : أن لكل نوع من الموجودات طبيعة خاصة تستلزم في دراسته نهجاً خاصاً يلائمه ، ويتطابق مع طبيعته . وهو لهذا موقن أشد الإيقان أن هذا المنحى هو العلم الصحيح الرشيد المعتدل النقي من كل إفراط وتفريط .

على أنه مما يسترعى الانتباه هنا أن نسجل — قبل مناداة هذه النقطة — أن عدداً لا يستهان به من علماء الغرب قد تنبهوا إلى هذه الأخطاء الجسيمة من جانب العلم وآمنوا بخطورتها فعملوا يحملون عليها حملات شمواء ، وأخذوا يتشاءمون لما يتوقعونه من النتائج الضارة الناجمة عن هذا المسلك أو عما يدعونه برد الفعل . وهم الآن يحاولون أن يبرزوا للعيان « إفلاس العلم » في قيامه بالتزاماته التي تمهد بها من إيضاح اتساقات الطبيعة وانسجاماتها وتحقيق السعادة للإنسانية . وكان من شأن هذا الإفلاس أن يحد من غروره وطغيانه بمض الشئ . وتلك حركة روحية بدأت تنفض عن الإنسانية غبار هذه الحسية التي لا تشرفها ولا تتفق مع طبيعتها السامية التي هي إحدى علائق عالم الخلود .

بالم الفناء .

الفصل السابع

المعارف الإغريقية

وكيف انزلت إلى العالم الإسلامي

تمهيد :

مما لا سبيل إلى الشك فيه أن جانباً كبيراً من الفكر الفلسفي في العصور الوسيطة في الشرق والغرب قد تحدد عن طريق الفتح الإسلامي ، إذ يعرف المتقنون كيف أن ذلك الفتح في مدى قرن من الزمان ، أي منذ حوالي سنة ٦٣٥ إلى حوالي سنة ٧٥٠ قد امتدت واتسعت رقعته بصورة يخطف بريقها الأبصار فزحف شرقاً إلى حدود الصين غازباً أصقاع سوريا وفارس وشمال الهند ، وغرباً على شاطئ البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الأطلنطي حيث فتح مصر وشمال أفريقيا وإسبانيا وجنوب فرنسا وجنوب إيطاليا والجزر الإغريقية . وقد عمل معه إلى تلك البلاد المفتوحة دينه ولغته الذين ظلا سائدين في رقعة لا تقيب فيها الشمس في الكرة الأرضية .

ولما كان من بين البلاد التي ساد فيها الإسلام ولتنة بلاد ذوات ثقافات شرقية عريقة كالمند وفارس ، وذوات معارف هيلينية مجيدة كسوريا ومصر اللتين شاهد التاريخ في ربوعهما طوائف من أعلام الفلاسفة والمفلسين يشرحون ويوجهون فلسفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

وليس هذا فحسب بل إن المفكرين الذين اعتنقوا الإسلام وكتبوا بلغته ، قد وجدوا على اختلاف أجناسهم في تلك الأصقاع حقولا خصبة لتأملاتهم

ومشكلات أساسية لتفكيراتهم انتهت إلى حلول مرضية ، كما ألفوا ميادين واسعة في المنتجات الإغريقية التي طفق المسيحيون منذ القرن السادس يترجمونها إلى السريانية والعربية . وكان لها أعمق الأثر وأبعده في الفكر العربي الإسلامي ، جل في الثقافة الإسلامية بأدق معاني هذه السكنة وأوسعها وأشدها شمولاً وإحاطة .

لهذا كله لم يكن من الممكن ألبتة محاولة أية دراسة للفكر الإسلامي قبل الإلام الشامل التعمق بجميع هذه الفلسفات أو تلك النتائج الأساسية .

كيف بدأ تأثير الفلسفة الإغريقية

في الفكر الإسلامي

تلاً في تاريخ الإنسانية عصر ملك على القدماء مشاعرهم وأحاسيسهم ، ولا يزال يأخذ بمجامع قلوب المحدثين إلى اليوم . ونعني به العصر الهيليني الذي يدهوه « جوميرز » « بالمعزة الإغريقية » . وفي الحق أن تلك الأصقاع الممتازة قد أفاضت في عصورها الذهبية على الإنسانية مدحاً من أنوار العلم وأضواء المعرفة ، ونضوج العقل ، ومتانة الفكر ، وحصانة الرأي ، وخصوبة الخيال ، والمقدرة على الإحاطة بالمعاني ، والتفنن في صوغ المباني ، والبراعة في الإلقاء ، وامتلاك ناصية حسن الأداء ، ومراعاة البلاغة في جميع الأقوال ، والعناية في كل المواضع بمقتضيات الأحوال . ولهذا يعتقد الخاصة من العلماء الأوروبيين اعتقاداً راسخاً أن الإغريق هم أسانذة العالم الحديث في كل ماله مساس بالأمور العقلية والفنية ، بل إن كثيراً من العلوم الطبيعية التي بلغت في العصر الراهن شأواً بعيداً يرجع الفضل في تأسيسها إلى الإغريق . وليس هذا الاعتراف من جانب العلماء المحدثين سوى حقيقة قاطعة لا يرتاب فيها أي مثقف زيه . وإذا كان هذا الاعتراف أحد الواجبات غيرنا من الأمم ، فإنه بالنسبة إلينا ينبغي أن يكون من أقدس الواجبات لأننا إذا نظرنا إلى النهضة العربية ألعينا ترجمة الآراء والنظريات الإغريقية ثانياً

عواملها الأساسية الهامة ، إذ أن العامل الأول هو القرآن كما قدمنا وكما سيجيء ذلك مفصلا في مواضعه .

ولا ريب أن نظرة فاحصة يلقيها التأمل على الأوصاف التي حفظها لنا كتب التاريخ الثغافى عن مكتبات : بغداد والقاهرة وقرطبة ، وما كانت محتوية من مئات المجلدات في الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة : الإلهى والرياضى والطبيعى . وفى الفلسفة العملية كذلك بأقسامها الثلاثة : الأخلاق ، وعلائق الأسرة ، والسياسة ، وما كتب فى ذلك من مطولات الكتب فيما وراء الطبيعة عن الألوهية والعقل المدير والنفس الكلية ثم عن العقول والنقوس البشرية .

وفى الرياضة عن الأفلاك ، وهل تدار بعقول خارجية أو بعقول وتقوس خلقية داخلية ، ثم عن الحساب والهندسة والموسيقا . وفى علم النفس عن القوى والملكات والنرائز والعادات .

وفى الطبيعة عن الكيمياء والتشريح والطب . وفى الأخلاق عن الخير والشر ، والفضيلة والرذيلة والسعادة ، والضمير والخلق .

وفى علائق الأسرة من معاملة الآباء والأمهات ، والإخوة والأخوات والزوجة والأبناء والخدم . وفى السياسة عن أنواع الأنظمة وما يصلح منها لسعادة الشعوب ، ثم عن كيفية تكوين الممالك أو المدن الفاضلة التى هى الرمز الأعلى للإنسانية . وفى النطق قبل كل ذلك عن المفرد والركب ، والجزئى والكلئى ، والتصور والتصديق ، والقضية والقياس ، والاستقراء والبرهان ، والحجة الإقناعية والخطابية والسوفسطائية .

أقول : إن نظرة فاحصة فيما ترجمه العرب عن الإغريق فى هذه الشؤون كلها ، وما أنشأوه إنشاء بمد تشققهم بالعارف الإغريقية توضح صحة ما ندعيه من أن أفضال الإغريق على هذه النهضة العربية غير قابل للجهود .

انتشر التأثير الإفريقي بديا عن طريق الترجمة الأولى التي قام بها المسيحيون من الإغريقية إلى السريانية قبل الإسلام ، وقد شعت طليعة هذه الترجمة أول الأمر من مدرسة « ايديس » الفلسفية الشهيرة التي كانت مزهرة فيما بين سنتي ٤٣١ و ٤٨٩ . ثم من أديرة سوريا . وأخيراً من مدرسة قينيسرين على شاطئ الفرات ، في القرن السابع حيث ترجم العلماء كتاب المنطق « الأورجانون » لأرسطو ، ورسالة الملل المعزوة إليه زيفاً ، ومنتجات جالينوس .

أما عهد الترجمة الإسلامية فقد بدأ في أواخر عصر الدولة الأموية ، ثم أخذ يقوى حتى بلغ الأوج في عهد الدولة العباسية . ومنشأ تلك النهضة الساطعة أن المسلمين - متأثرين بمبادئ دينهم التي تدفع إلى العلم دفعا قويا - قد آمنوا منذ فجر الإسلام بأن أخلد الدول وأبقاها على الدهر ، هو ما أسس على دعائم المعرفة ، فهبوا يعملون على تحقيق هذه المبادئ في إيمان قوى وحرارة منقطعة النظير ، وجعلوا يتفقون المال في هذه السبيل رخيصة هينا . ومن ثم فإن الذائع للثبت في كتب التاريخ ، والمعتقد في جميع البيئات العربية هو أن صلة الأمة الإسلامية بالفلسفة لا تصعد على سلم الماضي أكثر من أواخر العصر الأموي ، حيث بدىء في الترجمة إلى العربية . وبالتالي تكون مدينة بوثبتها الثانية للترجمة وحدها ، ولكن هذا غير صحيح ، لأننا نعلم أن الفلسفة الإغريقية كانت منتشرة في الشرق كله قبل الإسلام بأكثر من خمسة قرون ، وأنها ظلت تدرس بعد ظهوره حتى في مدارس البلاد التي خضعت لرايته . وبهذا يحدثنا المسعودي فيقرر أن مقر المعرفة البشرية قد نقل من أثينا إلى الاسكندرية وروما ثم اختصت به الاسكندرية ، فظل بها حتى انتقل منها في عهد عمر بن عبد العزيز إلى انطاكيثام غادرها في عهد التوكل إلى حران^(١) .

كان ممثلو الفلسفة في ذلك العهد وحملوا رسالتها إلى الإنسانية - قسر

(١) انظر كتاب التنبيه والإشراف للمسعودي .

لإرادتهم - هم المسيحيون ولا سيما السريان الذين كانت لهم الغلبة العقلية في الأصقاع التي ظهر فيها الإسلام . ومن أبرز مميزات هذا النشاط العقلي عند السريان حركة الترجمة عن الإغريقية التي كانت موضع عناية في جميع المدارس السريانية ولا سيما مدرسة « إيديس »^(١) التي اشتهرت بحرية الفكر واتسع صدرها لآراء النساطرة التي شاكت المسيحيين « الأورتودوكس » وحملت الأمبراطور زينون على إغلاقها في سنة ٤٨٩ - وعلى أثر ذلك الاضطهاد ارتحل أساتذتها وتلاميذها إلى بلاد فارس . ومن هذه المدارس أيضاً ذلك المعهد الذي أسسه « كسرى أنوشروان » في سنة ٥٣٠ والذي ظل إلى عهد الدولة العباسية ، وكانت له اليد الطولى في تقوية الترجمة من الإغريقية إلى السريانية وخصوصاً مؤلفات أرسطو أما في سوريا نفسها فقد استمرت حركة الترجمة في الأديرة النسطورية بطرق قوية . ولم تكن هذه النهضة مقصورة على الترجمة وحدها ، بل كانت مصحوبة بشرح هذه الآراء الترجمة وتلخيصها وتدريسها في جميع تلك المدارس . فإذا أضفنا إلى ذلك أن العرب لم يكونوا محصورين في جزيرتهم ، وإنما كانوا على صلة وثيقة بجيرانهم المسيحيين الذين كانت الفلسفة الإغريقية منتشرة بينهم كذلك الممالك العربية الصغيرة التي كانت خاضعة للفرس أو البيزنطيين والتي كان مالديها من معارف مسيحية مختلطة بالآراء الفلسفية ، وكمملكة اليمن ومملكة الحيرة اللتين كانتا مشتملتين على كثير من العناصر المسيحية المزوجة بالفلسفة . وليس هذا فحسب ، بل إن بعض القبائل العربية قد ارتحلت إلى سوريا وفازت بالسيادة عليها كالتنوخيين والنسائيين الذين ظلت ولايتهم قائمة على سوريا حتى اكتسحها الإسلام حين فتح تلك البلاد ، إذا أضفنا هذا إلى كل ما تقدم تبين لنا كيف كانت الفلسفة الإغريقية دائمة في عصر ظهور الإسلام ، وكيف وجدها العرب عند أبناء أعمامهم من الآراميين فتلقفوها في سهولة منذ الصدر الأول للإسلام ولو عن طريق النقول الشفهية التي تؤثر في الأمم أضعاف

(١) تقع في شمال حران .

تأثير المؤلفات الجافة المعقدة . والآن إليك كيف اتزلقت الفلسفة المدونة إلى البيئات العربية .

أسباب الترجمة :

إذا استطلعنا آراء الكتب العربية في الأسباب التي حملت العرب على ترجمة الفلسفة لم نلف بين صفحاتها إلا خرافات مضحكة ترجع هذه النهضة العظيمة إلى أسباب أسطورية مصنوعة تحمل في طياتها عنصر بطلانها وسخفها وآية جهل صانها بتاريخ الحركة العقلية عند المسلمين . ومجملها أن المأمون قد رأى أرسطو في منامه وتحدث إليه في بعض الآراء الفلسفية فأعجب به إعجاباً دفعه إلى الأمر بترجمة الإنتاج الإغريقي لا أكثر ولا أقل . وأول ما تحمل هذه الخرافة في طياتها من أباطيل تاريخية هو أن الترجمة لم تبدأ إلا في عهد المأمون على حين أنها في ذلك العهد كانت قد أخذت تعمل عملها . أما الحامل على صنع هذه الخرافة ، فهو أن من طبائع عقليات القدماء - كما يلاحظ المستشرقون - إسناد كل ما يبهر أعينهم ولا يفهمون منشأه إلى أثر القوة الخفية . فإذا رأى أحد البدائيين مثلاً شجرة خضراء في الصحراء ولم يستطع تعليل اخضرارها نسبه إلى إله من آلهته . وإذا رأى الشخص الخرافي المحدث على هذه الصورة ، عزا اخضرارها إلى قديس أو ولي . فلما بهرت يقظة بغداد أعين الأدباء والمؤرخين العرب ولم يعرفوا الملة الحاملة بادروا بزورها إلى رؤيا المأمون ، ولكن نهضات الأمم لاتقع عفواً ولا تنشأ من أحلام ، وإنما هي ظواهر اجتماعية تقدمتها عوامل تضافرت على وجودها الذي كان محققه المحترم إحدى السنن الكونية التي لا مناص من بروزها في الوقت الذي برزت فيه .

ونحن إذا تعقبنا هذه العوامل التي تكاثرت على ترجمة الفلسفة إلى العربية ألفينا مبادئها ترجع إلى عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فهو - فيما عرف التاريخ - أول من استخدم الفنين من الأجانب في إدخال صناعاتهم في البيئات

الإسلامية حين أمر بالانتفاع بمواهب أبي لؤلؤة الموصلي وغيره من ذوى الكفايات . وقد تضاعف هذا التقدير من جانب خلفاء المسلمين لذوى المواهب فى الصناعة والإدارة ، والطب والعلوم من المسيحيين والمجوس فقبوهم من مجالسهم وغمروهم فى نعمهم ، وولّوهم بعض الشؤون الهامة فى الدولة . فعاوية بن أبى سفيان رأى من الحكمة أن يترك مقاليد بعض البلاد التى افتتحتها فى أيدي حكامها القداماء من المسيحيين بعد أن أخضع بلادهم للراية الإسلامية . ولما سئل : لم لم يول عليها حكاماً مسلمين وهم أولى بذلك ؟ أجاب بأن صالح تلك البلاد ، وصالح الدولة الإسلامية يقضيان بتولية المسيحيين لأنهم أحق فى السياسة ، وأقدر على إدارة الحكم . وقد تبعه فى هذه السنة من أتوا بعده من خلفاء بنى أمية ، وليس هذا فصحب ، بل إنهم استخدموا ذوى الكفايات من المسيحيين فى أخص أعمالهم السياسية وأدقها مثل : سرجيوس منصور سيرجون الرومى ، الذى كان كاتب أسرار أربعة من خلفاء بنى أمية وهم : معاوية الأول ، يزيد ، ومعاوية الثانى ، وعبد الملك . أما الأطباء الذين وضع الخلفاء الأولون حياتهم بين أيديهم فقد كانوا جميعاً من اليهود أو المسيحيين .

ولم يكن حظ العلم والفلسفة ورجالها لدى أولئك الخلفاء بأقل من حظ الصناعة والفن والإدارة والطب ، فقد احتضن الخلفاء العلماء والمفكرين وأخذوا ينتفعون بمعارفهم ومواهبهم منذ أواخر عهد الدولة الأموية ثم بما ذلك فى عهد الباسيين عموماً كان له أثره الباهر الذى ستره فيما بعد . وإنّ ، فهذه الأسباب نشأت فكرة الترجمة ، وعن طريق تقدير الخلفاء المتتابعين المؤسس بعضها على بعض ، وجدت هذه الحركة الباهرة ولم تنشأ عن رؤيا المأمون كما زعمت الأسطورة السابقة . على أن صاحب كشف الظنون كان أكثر نقلاً من أولئك المؤلفين الخرافيين الذين عزوا الترجمة إلى رؤيا المأمون ، فقرر أن المشرفين على الحركة العقلية الإسلامية قد تنبهوا إلى علوم الأجانب منذ صدر الإسلام ، ولكنهم أشفقوا على دينهم - وكان لا يزال ناشئاً - من أن يتأثر بما عسى أن يكون فى تلك

العلوم من شبه . فلما رسخ سلطان الإسلام وثبتت عقيدة الأمة ، أباح المستولون
مزاولة تلك العلوم، وعنونوا بتشجيعها ونشرها . وكان أول العاملين على هذا التشجيع
في رأيه أبو جعفر المنصور . وهاك نص عبارته في هذا :

« فكانت العرب في صدر الإسلام لا تعنى بشيء من العلوم غير لغتها
ومعرفة أحكام شريعتها ، وبصناعة الطب ، فإنها كانت موجودة عند أفراد منهم
لحاجة الناس طرا إليها ، وذلك منهم صونا لقواعد الإسلام وعقائد أهله عن تطرق
الخلل من علوم الأوائل قبل الرسوخ والإحكام حتى يروى أنهم أحرقوا ما وجدوا
من الكتب في فتوحات البلاد . ولما ظهر آل العباس كان أول من عنى منهم
بالعلوم ، الخليفة الثاني أبو جعفر المنصور ، وكان رحمه الله تعالى مع براعته في
الفقه مقدما في علم الفلسفة . وخاصة في النجوم ، محبا لأهلها ، ثم لما أفضت
الخلافة إلى السابع عبد الله المأمون ابن الرشيد ، تم ما بدأ به جده ، فأقبل على
طلب العلم في مواضعه ، واستخرجه من معادنه ، بقوة نفسه الشريفة ، وعلو همته
النيئة ، فداخل ملوك الروم وسألهم وصلة ما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا
إليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون ، وأرسطو ، وبقراط وجالينوس ،
وإقليدس ، وبطليموس ، وغيرهم ، وأحضر لها مهرة المترجمين فترجموا له على
غاية ما أمكن ، ثم كلف الناس قراءتها ورغبتهم في تعلمها إذ المقصود من المنع
هو إحكام قواعد الإسلام ، ورسوخ عقائد الأنام ، وقد حصل وانقضى ، على أن
أكثرها مما لا تعلق له بالديانات ، فنفتت له سوق العلوم ، وقامت دولة الحكمة
في عصره ، وكذلك سائر الفنون ، فأتقن جماعة من ذوى الفهم في أيامه كثيراً
من الفلسفة ، ومهدوا أصول الأدب، ونبثوا منهاج الطلب^(١) . هذا هو رأى صاحب
كشف الظنون في سبب بدء الترجمة ، وهو رأى لا بأس به إذا قيس برأى
القفطى وابن النديم . ومما يكن من الأمر ، فلم تكن هذه الترجمة مقصورة
على المنتجات الإغريقية ، بل تناولت إلى جانبها المؤلفات الهندية والفارسية

(١) انظر صفحة ٢٨ ، ٣٢ من الجزء الأول من كتاب « كشف الظنون »

والسريانية والعبرية. وإليك كيف بدأت حركة الترجمة الرسمية وكيف
تمت :

بدىء في الترجمة بواسطة السريانيين في أواخر الدولة الأموية ، وهذه الترجمة وإن كانت قد بدأت قليلة وضميمة إلا أنها وجدت في النفوس شيئاً من الشغف بالفلسفة والمعارف الأجنبية أخذ ينمو ويزداد شيئاً فشيئاً حتى هيأ الأكتربة الغالبة من المتأدين لقبول تلك الآراء الجديدة والمض عليها بالنواجد .

ولما استولى بنو العباس على زمام الملك واستقر لهم الأمر ، شرع أبو جعفر المنصور بمشورة وزرائه من الفرس في الترجمة . وإذ كان هذا الخليفة عالماً مقطوراً على الليل إلى الفلسفة من ناحية ، ورأى من ناحية أخرى أن أعظم الممالك وأجلها وأخلدها ما قام على أسس العلم ودعائم المعرفة ، فقد أجزل العطاء للعلماء والمترجمين وقربهم من مجلسه وشجعهم بالاحترام والإجلال على السير في خطتهم . وكانت هذه سنة حسنة سرت فيمن أتى بعده من الخلفاء ، فنجم عنها تضاعف حركة النقل وزيادة الإنتاج في الترجمة والشرح والتعليق إلى أن بلغت هذه الحركة أوجها في عهد الخليفة المأمون .

كانت أنظار الخلفاء في أول عصر النهضة متجهة إلى المؤلفات الهندية والفارسية أكثر من غيرها ، فأمر أبو جعفر أول الأمر بترجمة عدد من هذه الكتب ثم اتسع نطاق الحركة فشملت غيرها من منتجات الإغريق والسريان والبرانيين . وإليك أشهر هؤلاء المترجمي وأهم ما ترجموه من مؤلفات :

ترجمة العهد الأول :

(١) ابن المقفع : هو من أصل فارسي عاش في البصرة ، وكان من أذكي أهل زمانه ذهناً وأعزهم علماً . وحوالي سنة ١٤٠ ظهرت زعته نحو الملونين ، فجلبت عليه نعمة المنصور فقتله . أما مترجماته فأهمها كتاب « الأرمنيان »

لأرسطو وكتب مانيس وابن دميان^(١) ومرقيون وكليلة ودمنة ، وآداب الملوك .

(٢) الفزاري الفلكي : ولا يعرف عنه أكثر من أنه ترجم كتاب « سند وهدى » الذي أحضره أحد الهنود إلى قصر المنصور في سنة ١٥٦ فحاز رضاه وإعجابه فأمر الفزاري بترجمته وقد كان هذا الكتاب فيما بعد مبعث إلهام الفلكي الشهير محمد بن موسى الخوارزمي .

هذان هما المترجمان اللذان عرف اسمهما في عهد المنصور من بين الترجمة الذين أطلق عليهم اسم ترجمة العهد الأول والذين فقدت أسماءهم وإن بقي كثير من مترجماتهم مثل « الماحيست » لبطليموس و « مبادئ أو كليديس » وبعض كتب أرسطو المنطقية وكتب أخرى إنغريقية وبيزنطية وفارسية وسريانية .

ترجمة العهد الثاني :

كان المأمون أعظم مثل في العناية بالترجمة بعد أبي جعفر ، لأن السماء مدحته موهبة عقلية عظيمة ضاعف ثمارها بشغفه بالمعرفة ووفرة اطلاعه وغرامه بالجدل ، وشموره باللذة في حضرة العلماء والباحثين ، فحدها كل هذا إلى تشجيع حركة النقل ، وبذل المال هيناً في سبيلها ، فنتج عن ذلك اطراد عو النهضة العلمية في بغداد حتى بلغت غايتها في عهده حين أنشأ معهد الفخيم المعروف في التاريخ باسم « دار الحكمة » والذي كان غرة المجد في جبين الدولة العباسية كلها . وإليك أشهر الترجمة الذين ساهموا بمجهوداتهم بأمر المأمون في بناء هذا الفخر الخالد .

(١) حنين بن إسحاق : ولد بالحيرة من أسرة نسطورية ، وكان والده

(١) ابن حيان هو المعروف عند الفرنجة باسم « باردسان » وهو مؤسس الأدب المسيحي الرافق بمدينة « إيديس » وكان من هراقلية المسيحيين وقد تأثرت به آراء المنصور الوسيطة الشرقية تأثراً قوياً .

صيدلياً . ولما شب ذهب إلى بغداد فتلقى فيها الطب على يد أحد مشاهير الأطباء .
وإذ كان كثير الأسئلة ، فقد تضايق منه أستاذه وصمم على أن لا يجيبه على أى سؤال ،
فلم يسمه إلا أن ينادر بغداد إلى « بيزانطا » فأقام فيها عامين تعلم أثناءها اللغة
الإغريقية حتى أتقنها . وقد حصل إبان دراسته على مجموعة من الكتب العلمية
وعلى إثر إتمامه هذه الدراسة عاد إلى بغداد ثم ارتحل بعد ذلك إلى بلاد فارس ثم
إلى البصرة . وهناك أتقن العربية ثم انتهى به المطاف إلى بغداد . وفيها سطمت
شهرته حتى أن عدداً من العلماء المسلمين كانوا ينتحون أمام معارفه إجلالاً
وهو لا يزال في طليعة الشباب . وفي هذه الأثناء ترامت أنباء عبقريته وعلمه إلى
المأمون فاستقدمه إليه ، فألقاه جديراً بذلك الرنين الذي يرتفع حوله ، فميينه مديراً
لدار الحكمة وكانت سنة ثلاثاً وعشرين سنة ، فضاعف هذا التقدير نشاطه
وساعد على بروز مواهبه ، فأتى في الترجمة بالعجب العاجب ، وليس هذا فحسب ،
بل إن مقدرته في الطب لم تكن تقل عن عبقريته في الترجمة . وقد عرف المتوكل
عنه هذا ، فأراد أن يتخذ طيبه الخاص ، ولكن الحكمة حتمت عليه أن
يختبره قبل أن يأمنه على حياته ، فعرض عليه خمسين ألف درهم إذا هداه إلى سم
قاتل ، وأخبره أنه يريد هذا السم ليتخلص به من بعض أعدائه فرفض ، فأدخله
السجن ، ثم ساومه فلم يعذل عن خطته . فلما رأى المتوكل تصميمه أمر بإخراجه .
ثم سأله عن السبب في عناده هذا ، فأجاب قائلاً : إن هناك سبعين حالاً بيني وبين
تففيذ رغباتك : أولهما الدين ، وثانيهما الفن ، لأن الأول يأمر بالإحسان إلى
الأعداء ، والثاني غايته تقع الإنسانية لا الجرائم ، فلم يسع المتوكل بإزاء هذا
الجواب إلا أن يعمره بنعمه ويتخذ طيباً له .

كان حنين يدين بآراء في المسيحية لا تتفق مع آراء العامة من أهل دينه ،
وكانت هذه الآراء سبب هلاكه . ومجمل ذلك أنه ضمّه وجماعة من المسيحيين
مجلس فرأى صورة المسيح وأمامها صباح فقال لصاحب المنزل لم هذا التبذير في
الزيت وأنت تعلم أن هذه ليست إلا صورة ؟ وكان في هذا المجلس جماعة من
حساده ومبغضيه ، فقال أحدهم : إذا كنت ترى أن هذه الصورة لا تستحق

الإجلال قابض عليهما ، فبصق عليهما ، فانهز هؤلاء الحاسدون الفرسة وأبلنوا الخليفة المتمدد ، فلم يسمه إلا أن يسلمه إلى إخوانه في الدين ، ولكن هؤلاء لم يستطيعوا في الظاهر إلا أن يحكموا بإدائته وطرده من حظيرة الكنيسة ، غير أنه وجد في اليوم التالي ميتاً في حجرته . ويرجح المؤرخون أنه مات مسموماً وكان ذلك في سنة ٣٦٠ هـ .

أ. مترجاته فأهمها ما يأتي :-

ترجم إلى العربية « الجمهورية » و « النواميس » و « طيبارس » لأفلاطون . و « المقولات » و « الأخلاق » و « الطبيعة لأرسطو » و شرح تيمستوس على ما وراء الطبيعة ، ومجموعة عظيمة من الكتب الطبية والعلمية لبقرات وجالينوس وأركيميديس وأبولونيوس . وترجم التوراة عن الترجمة السبعينية الإغريقية وترجم إلى السريانية كتاب « العبارة » وقسم من « التحليلات » وكتاب « النفس » والمقالة الحادية عشرة من ما وراء الطبيعة لأرسطو « وإيساغوجي » لفرغوريوس ، وبعض شروح فلسفية ومؤلفات لبقرات و « جالينوس » .

(٢) إسحاق بن حنين : كان تلميذاً لوالده وقد ذاع صيته بعد وفاة حنين . وقد توفي في سنة ٢٩٨ أو سنة ٢٩٩ . أما مترجاته فأهمها كتاب (السوفسطائي) لأفلاطون وما وراء الطبيعة ، والنفس ، والعبارة ، والسكون والفساد ، لأرسطو ، وشروح الاسكندر الأفروديزي وتيمستوس ، وأمونيوس .

(٣) حبيش الأهم : وهو ابن أخت حنين ، وقد برع في الترجمة كسابقه ، ولكننا لم نثر على مترجات منبذلة باسمه خاصة . ويظهر أن عمه كان في أكثر الأحيان مقصوراً على مساعدة خاله حنين وابنه إسحاق فيما يترجمانه .

(٤) بجي بن البطريق : كان من موالى المأمون ثم اشتغل بالترجمة حتى نبغ فيها نبوغاً يسمح له بأن يكون في الصف الثالث بعد حنين وإسحاق .

وإن كان تقدم عليهما في الزمن ، إذ توفي حوالي سنة ٢٠٠ وقد ترجم إلى العربية كتاب « طيماوس » لأرسطو . وقد أصلح هذا الأخير حنين . ويقال أيضاً إنه ترجم كتاب « السياسة » .

(٥) ابن ناعمة : هو عبد المسيح بن عبد الله ولد بمدينة حمص ثم تنقّف بالثقافة الإسلامية . ولما ذاع صيته انحرف في سلك المترجمين ، فنقل إلى اللغة العربية شرح يحيى النحوى على الكتب الأربعة الأخيرة من الطبيعة لأرسطو ، وكتاب سوفسطيقا ، والهيآت أرسطو كما أثبتها فرغوريوس .

(٦) قسطن بن لوقا : ولد في بعلبك . ولما شب ارتحل إلى إنغريقيا حيث درس اللغة الإغريقية وجمع عدداً كبيراً من الكتب ثم عاد إلى بندا فذاعت شهرته فألحقه التاعون بأمر الحركة العقلية بسلك المترجمين . وكان إزهاره في عهد الخليفة المعتصم ، إذ ترجم كتاب « آراء الفلاسفة في الطبيعة » و « بلوتارخوس » وكثيراً من الكتب الإغريقية الأخرى .

ترجمة العهد الثالث :

(١) أبو بشر متى بن يونس : هو نسطورى تلقى العلم على بعض رهابنة اليعقوبيين ثم قر قراره في بندا ، وفيها عرف الفارابى فكان أستاذه وصديقه ثم توفي بها في سنة ٣٢٨ هـ . وقد ترجم من السريانية إلى العربية كتب « التحليلات الثانية » والشعر ، وشرح الأفروديسى على « الكون والفساد » وشرح تيمستيموس على الكتاب الحادى عشر مما بسد الطبيعة ، ثم كتب شرحاً على « المقولات » و « إيساغوجى » لفرغوريوس .

(٢) يحيى بن عدى : هو يعقوبى درس العلم على الفارابى ، واشتهر بالنبوغ في الجدل ، ثم توفي في سنة ٣٦٤ . وقد ترجم المقولات مع شرحها للاسكندر الأفروديسى . وكذلك ترجم « ما بسد الطبيعة » والسوفسطيقا لأرسطو .

و « النواميس » و « طباوس » لأفلاطون . وكتاباً في الأخلاق لتيوفراست
رئيس المشائين بعد أرسطو . وقد هذب كثيراً من الكتب التي نقلها
انسابقون .

(٣) أبو علي عيسى بن زرعة : هو يعقوبى ، وكان معاصراً لابن سينا . وقد
توفى في سنة ٣٩٨ هـ وقد ترجم عن السريانية إلى العربية : المقولات والسوفسطيقا
و « تاريخ الحيوان » ثم كتب تحليلات وتعليقات على بعض كتب أرسطو وعلى
« إيسافوجى » لفرقريوس .

(٤) الكندى : (٥) الفارابى : قد عد مؤرخو الحركة العقلية
هذين الفيلسوفين ضمن المترجمين وقرروا آتئها وعدداً آخر منهما من الترجمة
المسلمين قد فاقوا ترجمة المسيحيين بإجادتهم وإتقانهم . ونحن نرتاب في هذه
الدعوى بإزاء من عدا الكندى والفارابى من ترجمة المسلمين ، و نعتقد أن العصبية
هى التى حلت أولئك المؤرخين على مخالفة الحقيقة . أما هذان الفيلسوفان فجددهما
فى تفكيرهما القوى ، وآرائهما الفلسفية لا فى تفوقهما فى الترجمة .

فلسفة المترجمين :

لم يكن مترجمو العرب مجرد نقلة حملوا تراث الأمم القديمة إلى عصرهم
لأكثر ولا أقل كما يزعم المتحاملون ، وإنما كانوا أصحاب آراء خاصة ،
وأفكار مستقلة ، واستنباطات حرة ، وترجيحات مستقيمة من شأنها أن تدرجهم
فى عداد المفلسين .

أما ما يأخذ عليهم خصوم العربية من أنهم لم ينتدعوا مذاهب فلسفية جديدة
فإنه حق ولكن له أسباباً ذكرها مؤرخو الفلسفة نوجزها فيما يلى :

١ - إن الأكرية الساحقة من هؤلاء الترجمة كانت مسيحية خاضعة
لتنعالم الإنجيل والكنيسة التى كانت قد وصلت إلى حد بعيد فى اضطهاد الفكر

الإنسانى وخصره فى دائرة ضيقة لا يمتداها ، فتأثر الترجمون المسيحيون بهذا الضغط ولم يستطيعوا أن يطلقوا لأذهانهم أعنة التفكير الحر فى ميادين الفلسفة الابتدائية .

٢ - إن أكثرهم كان يشتغل بالطب كهنة أساسية ، وأما الفلسفة فلم تكن إلتانوية ، فاعلمهم هذا الاعتبار عن الإبداع فيها .

٣ - إنهم - فيما يرى بعض الباحثين - كانوا جميعاً فى خدمة الخلفاء والأمرء ، وإن هؤلاء كانوا يملقون الجامدين من الفقهاء والعامه فلم يكن يرضيهم أن يطلق الترجمون الأعنة لأفكارهم قسیر بجرمة قد تشوك أولئك الجامدين والتمصبين من المسلمين . ونحن لا نستطيع أن نوافق على هذا السبب الأخير ، لأن العقيدة الإسلامية الخالصة من الخرافات لا تجزع من الفلسفة الصحيحة ولا تضطرب من صولتها ، بل لا تمصدم معها ألبتة . وإذن ، فلم يكن الخلفاء فى حاجة إلى اللق أو إلى الاسترضاء . وفوق ذلك فإن أجلاء الخلفاء كالنصور والمهدى والرشيديو المأمون كانوا أكبر من أن يملقوا العامة بتأييد ما يمتقدون أنه باطل ، وهم ما يؤمنون بأنه حق ونور .

ومهما يكن من الأمر ، فإن ترجمة العرب لم يدعوا مذاهب مستقلة ، وإن كانوا قد رزوا فيما عدا ذلك تبرزاً يستوجب الاحترام والإجلال ، فإنهم - فوق فهمهم هذه الفلسفة الإفريقية وهمضمهم إياها واستنباطاتهم منها - كانوا أمناء مخلصين فى عملهم إلى أعلى مراتب الأمانة والإخلاص . وكانوا متقنين إلى حد الدقة والوسوسة . وقد لقت زراهم وإتقانهم فى الترجمة أنظار الباحثين القدماء منهم والمحدثين . وإليك ما يقوله الأستاذ « مانك » فى هذا الشأن .

« إن نظرة واحدة على أحد الكتب النفيسة المخطوطة الموجودة فى باريس من مترجمات العرب لتقننا بأن العرب كان لديهم مترجمات مؤداة على أرقى درجات الضبط الموسوس ، وأن المؤلفين النرييين الذين عاملوا العرب - دون أن

يعرفوهم - معاملة البرابرة كما فعل « بروكير » كانوا على خطأ عميق ، لأن هؤلاء المؤلفين قد بنوا أحكامهم على أسس ترجحات لاتييفية رديئة ليست مأخوذة من العربية بل مقتبسة من الترجحات العبرية التي صنعت في المغرب^(١) .

أثر الترجمة إلى العربية :

لم تسكد المنتجات الأجنبية تزداد بين المسلمين حتى ظهرت آثارها الفعالة في جميع نواحي حياتهم العقلية ، فيها استناروا ، وعلى أسرارها وقفوا ، وبها فيها من خير تهذبوا وتأدبوا . ولكن بعد أن مزجوها بتماليم دينهم مزجا جعلها سالحة للحياة والخلود . ولم يختص هذا الأثر الفلسفي طائفة من العرب دون طائفة . أو يتناول شعبة ويتخط أخرى ، بل شمل جميع الطوائف على اختلاف مناحيها ، وتباين تراثها . فكما برز في مؤلفات السكندی والفارابي وابن سينا وابن مسكويه وابن رشد وغيرهم من أعلام الفلاسفة ، ظهر كذلك واضحا في رسائل إخوان الصفاء التي ضمت بين دفتيها اسمي أنواع الثقافة في جميع المعارف الإنسانية الموجودة في ذلك العصر من : منطقيات وطبيعيات ورياضيات وما وراء طبيعيات وأخلاقيات ، وأجملت في كل هذا إجمالاً لا يسع العالم الباحث في العصر الحديث إلا أن يقف أمامه موقف التجلو والإكبار ، فهو إذ يرى المنطق - وهو ميزان كل بحث ومقياس كل علم - محصورة جزئياته ، موجزة قواعده ، ويرى الطبيعة جهادها وتباها ، وحيوانها وإنسانها ، وعناصرها وأخطاها ، وأمزجتها وتطوراتها ، وإذ يرى الرياضة حسابها وهندستها وجبرها ، وإذ يرى الفلك بكل جزئياته ، والموسيقا على اختلاف مناحيها ، وإذ يرى ما وراء الطبيعيات وما تبحث فيه من ألوهية

(١) انظر كتاب مزيج من الفلسفتين اليهودية والعربية تأليف س. مانك صفحة ١٤٣

وتفس وحياة أخرى ، ثم ما تمت به هذه الأوهية من رفعة وجلال ، وما تقوم به تلك النفس من وظائف واختصاصات وما يقع في هاتيك الحياة الأخرى من جزاءات ومكافئات . وإذ يرى الأخلاق النظرية وما تشمله من فضائل وخيرات ورذائل وشروء ، وغرائز مثبتة في النفوس البشرية أو في أجسامها الطبيعية . واستعدادات فطرية ، وطوارىء تحدث لتلك النفوس بتأثير البيئة أو التربية . أو العرف أو التقاليد ، لا يسمه بإزاء كل هذا إلا أن يحنى الرأس إجلالاً لما وصلت إليه الثقافة الإسلامية في ذلك الحين .

الفصل الثامن

تأثير أفلاطون

زعم عدد من المستشرقين أن العرب لم يعرفوا أفلاطون إلا معرفة سيئة . بل أنهم لم يعرفوا منه سوى شخصية خرافية هي إلى الوم أقرب منها إلى الخيال . فضلا عن الحقيقة الواقعية . والحق أن أولئك المستشرقين معذورون بعض الشيء في هذا الادعاء ، لأن مورخى العرب هم المسئولون عن هذه الصورة المضحكة التي صوروا بها ذلك الحكيم الجليل ، إذ زعم ابن أبي أسيمة أن أفلاطون كان يحب العزلة والمصحاء كثيرا ، ولطالما وجد فيها يا كيا منتحبا . وروى القفطى أنه هجر العالم وعاش في عزلة . وسوره اخوان الصناء والاسماعيليون والسهروردى . القبول في سورة نبي من الأنبياء .

ومن الغريب أن هؤلاء المؤرخين العرب قد ذكروا رحلاته السياسية الهامة التي قام بها إلى سقلية ولم يلفت أنظارهم ذلك التناقض البارز بين الشخصية الأولى التي تقوم برحلات سياسية تهدف إلى تغيير أنظمة الحكم في الدول ، والشخصية الثانية التي تنهيه في الصحراء باكية منتحبة متخلصة من جميع مسئوليات الحياة .

ومهما يكن من الأمر ، فإن الحقيقة التي لا تقاوم فيها هي أن المسلمين قد عرفوا أفلاطون حق المعرفة وترجموا له الكتب التي رأوا أنفسهم في حاجة إليها ، كما ذكرنا ذلك في حديثنا عن الترجمة ، بل إن الفارابى في كتاب « في الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو طاليس » قد عالج في دراسة عميقة . محاورات فيدون ، « والجمهورية » و« طيماوس » ، والسياسى .

وما يسترعى الانتباه هنا أن المسلمين قد تأثروا في نظرية الخلق بكتاب .

طليماوس تأثراً شديداً لا يبجده ككل من له دراية بالفلسفة الإسلامية . وكذلك تأثروا في السياسة وفي الأنظمة الاجتماعية بمحاورة الجمهورية لأنهم - فيما روى بعض المؤرخين - لم يترجموا سياسة أرسطو لتفوقهم منها بسبب ابتعادها عن روح أنظمتهم . ومن آيات ذلك التأثير بأفلاطون كتاب « المدينة الفاضلة » للفارابي الذي لفتت مشابته محاورة الجمهورية الأنظار إلى حد غير قابل للوجود .

ولكن الذي هو أهم من ذلك كله هو تأثرهم بأرائه في نظرية المعرفة في عدة نواح من نواحيها كتحاشية معرفة النفس قبل حلولها في البدن ، ونسبائها أثناء الطول ، وتذكرها بعد مفارقة الجسم . وتعرف هذه النظرية عند العرب باسم نظرية « التذكر » وهي كنظرية « المثل » من جهة صلاحيتها وحدها لموضوعية المعرفة اليقينية ، ومن جهة احتواء العلم الإلهي إياها قبل خلقه العالم المحس وسوغه الكائنات المادية على نماذجها . وتلك النقطة الهامة قد أعانت العرب على تقريب أرسطو من أفلاطون كما سنرى ذلك فيما بعد حين نعرض لنظرية الوجودات الثلاثة : الحقيقي . والاسمي . والتصوري أو الفهمي .

عرف المسلمون نظرية أفلاطون في النفس عن طريق محاورات : فيديون وطليماوس والنواميس ، ففي عنده مبدأ الحركة المنظمة الملتزمة مع قوانين العدد ومبدأ الحياة لأنها هي ما يتحرك بذاته ، ومبدأ المعرفة لأنها من الجواهر الثابتة ، وأنها دائماً شبيهة بنفسها ، لأنها من جواهر المثل « (محاورة فيديون) . وهي في هذا مشتقة على شيء من الألوهية . (فيديوس وطليماوس) .

ومن ذلك يفتح أنها غير قابلة للفناء ولو على الأقل جانبها الأعلى الذي هو « النفس » أو العقل ، والذي مقره الرأس . بينما أن القوتين الآخرين - وهما الشهوة والنضب المتعلقان بالبدن - تهلكان معه . (النواميس) .

ومن هذا يرى الباحث كيف أن هذه النظرية يمكن أن تنشق في خطوطها المريضة مع العقيدة . ومن ثم فإننا نرى رغم تأثير « رسالة النفس » الأرسطوية في

«السيكولوجية العريية» - ترى في أكثر الأبحاث التأثير الأفلاطوني يحاول أن يصلح ما يمكن إصلاحه مما يحتويه مذهب أرسطو من تناقض مع العقيدة ، وعلى الأخص ما عيس الخلود الشخصي للنفس ومصيرها . ومن أجل ذلك نزلت الأساطير الرمزية الأفلاطونية المتعلقة بالنفس إلى البيئة الإسلامية العريية لاسباب الصوفية منها . ومما تنبئ الإشارة إليه هنا أسطورة التذكر الذي هو بالغ الأهمية عند أفلاطون في نظرية المعرفة على ما سيحكي في موضعه . يقرر أفلاطون أن النفس كانت قبل حلولها في الجسم محيطة بهذا العلم كله ثم نسبتته على أثر هويتها في المادة . ولكنها لم تفقد كل صلاحها به ، بل بقيت منه أشعة تسطع فيها من حين إلى آخر بواسطة ظلال هذا العلم التي تتعاقب أمام الحواس في الحياة فتذكر النفس بالعلم الغابر كما تذكر البراءة بـ «سيمياس» صورته .

وأكثر من هذا أن التذكر ليس مقصوراً على رؤية الشيء كما هي الحالة في الصورة وصاحبها ، بل إنه يحدث أيضاً عند مرأى غير الشيء ، وذلك حينما يرى المحب مثلاً قيثاراً كانت محبوبته في زمن ظاير تعزف عليها أو على مثلتها ، أو حينما يرى ملابس تشبه ملابسها أو أي شيء يشبه ما كانت تستعمله ، فإنه في الحال يتذكرها ويتمثل صورتها في ذهنه .

وإذن فليس العلم مجهولاً تماماً الجهل للنفس حتى يكون البحث مستحيلًا ، وليس متذكراً تماماً التذكر حتى يكون البحث عبثاً كما قرر ذلك السوفسطائيون .

ليست نظرية التذكر سبباً في التحول والأترواء كما يقولون ، وإنما هي على العكس من ذلك خافز قوي يحمّلنا على البحث الدائب والتأمل المستمر ، لكي تذكر ما نسيته ، ونعود إلى السمو الغابر . ولولم تثبت نظرية التذكر لثبتت معرفة النفس بأدى الذي بدأ عن طريق المحسّات . وقد أبان أفلاطون بظلال هذه النظرية وأثبت أن المحسّات خالية خلوا تماماً من العلم .

يبد أن نظرية التذكر تقتضي ختم القول بسابقة النفس على الجسم ، وقد أكد

أفلاطون سحرة هذا الرأي وخطأ كل ما عداه، وبسطه في محاورة « فيدروس » في أسطورة طويلة نكتفي الآن بأن نقبس منها ما يميننا في إثبات سابقة النفس على الجسم وكيفية إحاطتها بالعلم فيما وراء حياة البدن . وهالك هذه النبذة الوجيزة :

« في مرج السماء بالقرب من حدود عالمنا توجد عدة مواكب من النفوس تقودها نفوس الآلهة . وفي أوقات معينة تستطيع هذه النفوس أن تشاهد عالم الحقائق أو « عالم المثل » مثل المعرفة في ذاتها والعدالة في ذاتها ، والبقة في ذاتها والجمال في ذاته، ولكن هذه النفوس من ناحية المشاهدة ليست في مرتبة واحدة، بل بعضها يتمكن من أن يرى كل شيء ، والبعض الآخر يرى أشياء ونعزب عنه أخرى ، وعلى أساس نصيب كل نفس من هذه المشاهدة يبنى حظها الأول في حياة الأشباح ، أما حظها الثاني فتمتلكها وأعمالها على الأرض . غير أن هذه النفوس جميعها في أثناء تراجيحها على مشاهدة الحقائق يتصادم بعضها ببعض الآخر فتفقد أجنحتها التي كانت تسمونها في عالم السماء فتهبى جميعها إلى الأرض ويحل في أجسام بني الإنسان .

ضرورة الهرج

حاول الفلاسفة القدماء كشف أسرار الكون وأبجته بمحورهم جميعا إلى غاية واحدة وهي معرفة المبدأ الأسانثي الثابت وراء نقاب هذه التغيرات الظاهرية، فاتمى بكل منهم بحثه إلى نتيجة اطمأن إليها واعتقد أنها الحق المنشود ، فقرر « تاليس » أن هذا المبدأ الثابت هو « اللبم » ، ولحقن « أفلاطون » كسيمياندروس « بأنه هو « الامتناهي » . وأعلن « أبا كسيميتيسن » أنه « الجوواء » وجزم « هيراقليطيس » بأنه « النار » وقرر « الفيتاغوريون » أنه « الملد » ثم تقدم البحث قليلا فاهتدى

ولو أن هذا النهج كان قد وجد عند الفلاسفة القدماء لخنرهم من جمل بحوثهم
مادية ، ولأبان لهم أنه في البحوث العلمية يخشى الوقوع دائماً في الخطأ بسبب
خداع الحواس من جهة وبسبب التغيرات المتعاقبة على الكائنات المادية من جهة
أخرى ، ولنبأهم أن الباحث يجب عليه قبل كل شيء أن يعرف أن له عقلاً ، وأن
يحترم هذا العقل ويبحث عن اختصاصاته وكيفية إدراكه للأشياء ، وأن يعلم
علم اليقين أن من يعتمد على الحواس في فهمه للأشياء ، فلن يحصل علماً ألبتة .
إنما كل ما يحصله هو آراء قابلة للتغيير والتبديل - وشتان ما بين العلم اليقيني
الثابت والآراء المتقلبة المضطربة ، ولكن ليس معنى هذا أن الآراء دائماً رديئة
أو باطلة ، كلاب كثيراً ما تكون نافعة في الحياة العملية ، وقد تلتقى أيضاً في
الحياة النظرية بالحقيقة التقاء مصادقياً ، وإنما معناه أنها ليست طريقاً غاية ثبات
العلم اليقيني المؤسس على عالم المعقولات التي هو أسمى من عالم المحسّات ، والذي
يمكن أن ينال بوساطة التأمل العقلي المحض للمؤسس على النسل للمعنوية الحقيقية
لا على ظلالها الحسية الزائفة . وطريقة ذلك أن يعلق الإنسان عين الحواس ويفتح
عين العقل ، فيسائل نفسه في دقة عن كل ما حوله ، فإذا لم تكف هذه الطريقة ،
هرع إلى طريقة أخرى ، وهي طريقة الجدل الذي بوساطته يدرس أفكار
بني الإنسان ، فيسائر بهذه الدراسة طبائع الأشياء ولا يفعل كما فعل الذين عنوا
بالمحسّات وأهملوا الأفكار ، فضحوا بالمثل من أجل الصور ، أو بالحقائق من
أجل الظلال .

وبهذا يصل الإنسان إلى معرفة كل شيء عن طريق معرفة نفسه كما قرر
سقراط .

من هذا كله يتبين أن « أفلاطون » يعتبر النهج ضرورياً لا محيص عنه
للعيلسوف ، وأن بحوثه بغيره تكون متموجة عامة فوق أيها على غير أساس
عالمى ثابت يعيد الباحث إلى الرشد كلما حاد لسبب من الأسباب عن الصراط
المستقيم .

وطد أفلاطون - في مبدأ شبابه - دعائم مذهب أستاذه سقراط ، وفصل بحمله ، وشرح غامضه ، ومثل لقواعده ، وأيد رأيه في المقدرة البشرية على معرفة الحقيقة المطلقة ، بل منح هذا الرأي قيمة جديدة ، إذ أعلن أن منهجه يصدر من مبدأ معرفة الإنسان عقله واحترامه بإيمانه ، وجعل اختصاصاته وهي « التل » أساسا للبحث ، وأن هذا هو مبدأ الاهتداء إلى معرفة الموجود الحقيقي الثابت الذي ليس ماديا ، والذي المخدع فيه القدماء حين جعلوا مرى بمحوسم المادة وحدها . وصرح بأن المعرفة الحقيقية هي العلم ، وأن العلم لا يتحقق بإدراك الحسّات الشخصية ، بل لا بد من المفاهيم الذهنية المشتركة .

وكما كان أفلاطون في هذا العصر يتبع أستاذه في أن المفاهيم الذهنية هي وحدها موضوع العلم ، كان يتبعه كذلك في أن هذه المفاهيم إنما تنتزع من الحسّات ، وهذا هو ما تأمها الوحيد . ولهذا يجب على الباحث - لكي يحصل على العلم الصحيح - أن يتأمل الحسّات ثم ينتزع منها صورها الجزئية فيلائم بينها ليكون منها مفاهيمها الكلية على نحو ما ذهب إليه سقراط .

شعوره بنقص هذه الطريقة :

غير أن أفلاطون لم يلبث أن قلته إلى أن مذهب أستاذه ناقص من عدة نواح ، منها أنه يمكن أن ينتزع الباحث من الحس صورة عرضية ظانا أنها ذاتية فيهوى في خطأ جسيم . وقد تلبه سقراط نفسه إلى هذا النقص في طريقته وحاول أن يتلافاه ، فأنشأ طريقة الموازنة بين المفاهيم العامة لتحديد درجاتها ، وقرر أن هذه الطريقة إذا استخدمت كما ينبغي ، أبانت جليا الفرق بين الذاتيات والمرضيات ، ولكن ليس في وسع كثير من الباحثين أن يجيدوا استخدام هذا الميزان .

ومن نواحي النقص التي تبينت لأفلاطون في طريقة سقراط أن هذه المفاهيم لا يكتفي فيها جمعها وتكديسها ، وتأليف الكليات منها ، وإنما يجب أن توضع في درجات ، بعضها فوق بعض حسب ترتيبها الطبيعي . أما الاتصاف على حشدها

بدون تنظيم مراتبها كما رأى سقراط أول الأمر ، فلا يوصل إلى العلم الصحيح ، لأن وصف عدة محسات بالجمال مثلاً لا يزيد على إبانائنا بوجوده! مثال الجمال دون أن يشرح لنا اشتراك هذه المحسات فيه أو أن نبين لنا أسباب جمالها . وبالتالي دون أن يساعدنا على وضع تعريف لها ، لأن تنظيم درجات المفاهيم هو الذي يبنينا إلى مبدأ العلل الحقيقية ، وهذه العلل هي التي تصلح لأن تكون موضوعاً للعلم ، أو بعبارة أخرى إن العلم الصحيح هو ما أبان علل الأشياء وضرورتها . وهو لهذا يقول : إن الآراء الواقعية (أى الناشئة عن التجارب الحسية) ، هي شيء حسي ، ولها نتائج سميعة يقدر ما تبقى من الزمن ، غاية ما في الأمر أنها لا تستطيع أن تثوى زمناً طويلاً في النفس الإنسانية ، إنها تقام منها بهيئة تحمل المرء على ألا يمنحها قيمة كبيرة ما دامت غير مرتبطة بالمعرفة العقلية للعلل . ولكنها بمجرد ارتباطها بتلك العلل تصير علماً كما تصير جذيرة بالبقاء في النفس . إنما بالارتباط وحده يتميز العلم عن الآراء المستقيمة .

وإذن فلا بد للباحث — في رأى أفلاطون — من أن يبحث عن المنهج الذي يوصل إلى كشف هذه العلل وتلك الضرورات ، وهو موجود في العلوم الرياضية ، ويسمى في اصطلاحها بمنهج الفروض . وكيفية فرض القاعدة فيه هي كما يلي : « إذا كان الثلث كذا وكذا ، ينتج كذا وكذا » . يفرض الرياضي هذه النظرية دون أن يشتمل بما إذا كان الثلث موجوداً فمسلماً أو غير موجود .

بدأ أفلاطون حديثه عن منهج الرياضيين للمرة الأولى في « مينون » ولكنه عرضه في شيء من البسط في « فيدون » بعد أن أبان الأسباب التي دفعته إلى اعتناق هذا المنهج .

وهناك ما يقول أفلاطون في هذا الصدد : خيل إلى أن من الضروري أن ألتجأ إلى « المثل » وأن أبحث فيها عن حقائق الأشياء ، وبعد أن اتخذت كأساس — في

كل حالة على حدة - الفكرة التي ظهرت لي أكثر متانة ، أخذت أعتبر كل ما يتفق معها حقيقة سواء فيما يتعلق بالمثل أو بأى شيء آخر . كما جعلت بالمعكس أعتبر كل ما لا يتفق معها غير حق ٠٠٠٠٠ وها هي ذى تقطة الابتداء : أفرض بديا أنه يوجد جميل فى ذاته ، وخير فى ذاته ، وعظيم فى ذاته ، فإذا نسب الجمال إلى شيء آخر غير هذا الجميل فى ذاته ، فإنه من الواضح أن يكون هذا الشيء قد شارك هذا الجميل بالذات فى جماله ، لأنه لا يوجد سبب آخر يجعل الشيء جميلا غير هذا الاشتراك .

ومن هذا يتبين أن « أفلاطون » حين « ألف » فيدون ، كان قد وصل إلى الاقتناع بأن المفاهيم منفصلة عن المحسوسات اتصالا ذاتيا . ولا شك أن هذا المبدأ كان إحدى نتائج استخدام « أفلاطون » منهج الرياضيين .

غير أن هذا المنهج الرياضى الذى فاز زمنا بثقة « أفلاطون » لم يلبث أن ظهر فيه إشكال زعزع هذه الثقة ، وقد بدت بوادره فى « فيدون » ثم بسطه بوضوح فى الجمهورية . ويتلخص هذا الإشكال فى هذه الفروض الرياضية - وإن أتت تحت حقائق لا ريب فيها - هى غير منتهية إلى مبدأ أساسى ، ولا مستندة إلى يقين قام عليه البرهان . وهذا يجعل مفاهيمها فى الدرجة الثانية التى يتناسك بعض أفرادها ببعض من غير أن يخرجها هذا التناسك عن أنها كلها فروض مبنى بعضها على بعض دون أن تقف عندما ليس بفرض .

وهذا كاف فى إقناع أفلاطون بعمق المنهج الرياضى عن إيصال الباحث إلى العلم اليقضى أو المثل الذقية التى لا أثر فيها للفروض ، ولكن كيف يفعل ذلك ، وهذه هى عليا درجات التمثل التى لا يستطيع الذهن البشرى بما أوتى من أنواع التنكير أن يصمد إلى ما هو أعلى منها ، بل من الذى يستطيع - وقد وقف التمثل عند أقصى درجاته - أن يثبتنا بأن هذا المفهوم مثلا ، هو أعلى مراتب الفروض ، وأن ما بعده ليس فرضا بل يقينا ؟ .

ولكن أفلاطون يجيب على هذا السؤال بجواب يبدو للباحت قلوحة الأولى خيالياً ، ثم لا يلبث أن يدعمه بحجة لها وجهتها . وهذا الجواب وهو الذى نبشنا باليقين فى هذه المشكلة — هو أن قوة أخرى أعلى من القمن ركبت فى نفوسنا . وجعل مبدأ اختصاصاتها إدراك اليقين أو المثل النقية ، ولكن بمد أن تضاء بضوء الشمس المعنوية أو الخير الأعلى ، وهذه القوة تدعى بالبصيرة أو « نوبسيس » .

أما صوغه هذا الجواب فى صيغة الجدل العقلى ، فهو يتلخص فى أنه لا يوجد مفهوم من المفاهيم الفرضية التى وصل إليها الباحث بوساطة النهج الرياضى . يشارك جميع المفاهيم الأخرى فى صفة من صفاته الخاصة ، فمثلا الجميل فى ذاته إذا شارك فى الكبر الكبير فى ذاته ، فإنه حتما يخالف فى الصغر الصغير فى ذاته . وكذلك الإنسان فى ذاته يخالف بالإنسانية الحصان فى ذاته ، وهم جرا . ولكننا نعلم أن هذه المفاهيم كلها مهمما اختلفت فيما بينها ، فإنها تشارك فى شيء واحد . يربط بينها جميعها دون أن يشذ واحد منها عن هذا الاشتراك ، وهو الخيرية ، فإنها متحققة فى جميع المفاهيم على السواء ، وهو فى هذا يقول : « إذا كل الجارس يجرب ما بين العدالة والجمال والخير من صلة ، فليس ذا أهمية أن يجربها » .

عن طريق هذه السلسلة المنسقة الحلقات ، وصل بنا « أفلاطون » إلى اليقين بعد أن اجتاز مراحل المعرفة من أدناها إلى أعلاها ، فبدأ بهدم الثقة من المحسات ثم بالقول بالاعتماد على مفاهيمها المشتركة ، ثم ظل يرق فوق درجات سلم العلم شيئا فشيئا حتى وصل إلى قمته وهو الخير الأعلى أى المبدأ اليقيني الثابت الذى أضاء عقله حتى جعله قادراً على استكشاف « المثل » الخالصة . وهذا هو السر فى تسمية العلماء هذا الجانب من تعلقات « أفلاطون » بالجدل الصاعد . وقد صورده لنا هو نفسه فى أسطورة الكهف الوازدة فى « الجمهورية » بادئا من أخذاهات الجواس ، منتهاها إلى مثال الخير أو الشمس المعنوية التى بفضل ضوئها استكشف المثل المحضة .

أنواع المعرفة:

أنواع المعرفة عند أفلاطون أربعة وهي:

١ - المعرفة الحسية البحتة، وهي إدراك صور المحسات في اليقظة أو أشباحها في المنام، وهذا النوع هو معرفة العوام التي يضمنونها فوق كل معرفة، ومدركها فينا هو الحواس وحدها. وهي أخص أنواع المعرفة. وقد صورها أفلاطون في أسطورة الكهف بظلال التماثيل المنعكسة على الحائط المقابل لأوجه الموثقين.

٢ - المعرفة الظنية، وهي الحكم على المحسات بحسب ما هي عليه في نظر الحاكم. ومدرك هذا القسم فينا هو الحواس والحس المشترك. وهذه المعرفة هي أرق قليلاً مما قبلها. وموضوعها المفاهيم الذهنية الجزئية. وقد صورها «أفلاطون» في الأسطورة بالتماثيل التي رفها الأشخاص في الهواء من خلف السور. ومجموع هذين القسمين يدعى بالآراء أو بمالم المحسات، أو بكل ما هو داخل الكهف.

ومرتبة هذا القسم هي الوسط بين الجهل والعلم، فهو أقل ظلاماً من الأول الذي يتجه إلى الوجود أو غير المحدود، وهو أقل نوراً من الثاني الذي موضوعه الكلي الملم أو المثال. ولهذا سمي موضوع العلم بالحقيقي وموضوع الآراء بـ «بـلـصـف الحقيقى».

٣ - المعرفة الاستدلالية، وهي المعرفة التي يحصل عليها العقل بوساطة الجدل. ويستولى على قواعدها بطريقة الفرض. ولهذا هو لا يعتبر الفروض كبادئ يقينية، وإنما هو يعتمد عليها للوصول إلى اليقينات التي هي نماذجها. ومدرك هذا القسم فينا هو «ديانويا» «Dianoia» أو ملكة العقل. وموضوعه هو المفاهيم الذهنية أو الفكر الرياضية التي — بوساطة تنظيم أفلاطون درجاتها — نتجت منها الأنواع والأشخاص، ويتوصل إليه بوساطة علوم الحساب

والهندسة والفلك والموسيقا . وليس المقصود من هذه العلوم إلا نواحيها النظرية فحسب .

وقد مثل أفلاطون لهذا القسم بأشباح الكائنات الحقيقية المنعكسة فوق الماء خارج الكهف .

٤ — المعرفة اليقينية : وهي إدراك الفكر الخالصة ، أو « عالم المثل » ، الذى هو وحده الحق والذى مبدؤه الأول هو الخير الأسمى ، والذى لا يستطيع أن يدركه إلا الحكيم بعد استخدامه طريقة الجدل ووصوله إلى درجة الاستنارة الإلهامية ، ويدعى هذا القسم بالعلم اليقيني . ومدركه فينا هو « نوبسيس » أو البصيرة . وقد مثل « أفلاطون » هذا القسم فى الأسطورة بالكائنات الحقيقية التى تسير إلى جانب الماء خارج الكهف ، والتى هى النماذج الأولى لجميع الأشباح السابقة سواء منها ما انعكس على الماء وأدركه العقل ، وهو المفاهيم الذهنية الكلية أو الفكر الرياضية القاعدية ، أو ما رفع على أيدى الرجال فى داخل الكهف ، وهو التماثيل أو صور أشباح الماء ، أو المفاهيم الجزئية أو أحكامنا الظنية المدركة بالحس المشترك ، أو ما انعكس منها على الحائط ، وهو المحطات المحضة أو أشباح الظنيات التى هى بدورها أشباح المفاهيم التى هى الأخرى - ظلال المثل -

ومما يسترعى الانتباه فى هذا الصدد أن أفلاطون وقد وضع الآراء بقسميها الحسى والظنى فى داخل الكهف إشارة منه إلى أن موضوع الآراء معرض للتخبط فى دياجير الظنون والأوهام وإلى أنه لا يوجد منه شيء يمكن أن يكون موضع ثقة مادام أنه لم تكشفه أشعة نور العقل المتلألئة بمبدأ عن ظلمات المادة .

وكذلك تمدد هذا الحكيم الجليل أن يضع العلم بقسميه الرياضى واليقينى خارج الكهف لعلمه منه إلى أنه تام الانكشاف أمام نور الذهن ثم تحت ضوء

البصيرة على التوزيع والترتيب صعوداً . ولا ريب أن هذا هو نهاية الدقة في هذه المشكلة التي استطاعت مقدرته الفائقة أن تصوغها في صورة أسطورة ، وهي من أدق المشكلات جدية وخطورة ، فحقق بذلك تعبير أحد تسماء النقاد فيه وهو قوله : « لكأنى بالتحلة نصب جناها على لسان أفلاطون » .

المثل

تمهيد

مما لا ريب فيه أن العدالة والجمال في رأي أفلاطون لا يساويان شيئاً عند من يجهل صلتهما بالخير ، ولا قيمة لها البيئة ، لو لم تكن هذه الصلة موجودة . ومنشأ هذه الصلة هو أن صانع هذا العالم أراد أن يكون له في كل موجود حقيقي ممثل ، وليس هناك ممثل للألوهية أجدر من « المثل » . وإليك ما يقوله في هذا :

لتقل : لأي سبب قد كون العالم والصورورة مكوئهما ؟ إنه كان خيراً وإن الحسد لا يمكن أن يتسرب إلى الخير . وإذ كان بريثا من الحسد ، فقد أراد أن يكون كل شيء شبيهاً به . إن الإله أراد أن يكون كل شيء خيراً . وإذا ثبت أن الكل مشترك في الخير ، فقد وضع أن الخير هو اليقين الوحيد الذي لم يسم إلى مرتبته أى واحد من المفاهيم الفرضية .

لم يكذب أفلاطون يصل إلى مثال الخير على هذا النحو ، حتى فاضت أشعته الباهرة ، وعمت جميع أنحاء نفسه ، فاستطاع بفضل هذا الضوء أن يدرك أن عالم العقولات الخالصة أو عالم الحقائق الذي لا مجال فيه للفروض ، وهو عالم « المثل » الذي لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق مبدئه الأساسي ، وهو مثال الخير ، ولكن ليس معنى هذا أن إدراك المفاهيم الرياضية ليس من الأعمال العقلية ، كلابل هو عمل عقلي جليل ، غاية ما هنالك أنه لم يسلك إليه طريقه .

الطبيعي، وهو طريق المبدأ أو مثال الخير فقد يبق مشوبا بالفروض على نحو ما كان عليه « أفلاطون » نفسه حين كان تعقله لا يزال محصوراً في النهج الرياضي قبل شعوره بعدم كفايته ، وقبل إشعاع ضوء مثال الخير في نفسه . أما بعد هذا الإشعاع ، فقد أصبحت متعلقاته « مثلاً » خالصة تمتاز عن المفاهيم بأنها نماذجها اليقينية ، وعن المحسات بأزايته وأبديتها ، فلم يحدها زمن في الماضي ، ولن يحدها في المستقبل ، وباتصال بعضها عن بعض وعن المحسات ، وبنقائها وبقينها وثباتها وكما لها في العقل ، أي تجردها التام ، وتزورها عن الحلول في مكان ، ووحدتها الكاملة حتى المؤلفات منها ، وجوهريتها الثابتة ، وتألفها من الخقائق المحضة التي لا أثر فيها للانخداعات الحسية ، واحتوائها على عللها وتأثيرها فيها وسلاحيها لموضوعية العلم وليس شيء من تلك الميزات كلها غامضاً أو موضع ريب ، لأنه لا يخفى على ذي عقل ما يمرض للمحسات من : كون وفساد وذنس واضطراب وتغير مستمر ، وقص ناشئ عن هذا التغير وعن خلوها من عللها الحقيقية ، وتأثرها بغيرها وعدم سلاحيها لموضوعية المعرفة الصحيحة .

وبناء على كل هذا ، يجب أن نختص هذه النمل باهتمامنا وأن نجعلها غايتنا في المعرفة ، ونعتبرها وحدها المحور التي يدور عليه تفكيرنا ، وإلا لكانت مسارفتنا أو هاماً وحقائقنا ظلالاً ، لتعلق أذهاننا بالناقص التفسير القابل للكون والفساد ، وانصرافها عن الكامل الثابت الخالد . ولا ريب أن هذه الدرجة من التمثل هي أممي الدرجات البتنة للانسان :

تعريف التمثل :

المثال هو الكائن المتيقن وجوده على هيئة ثابتة ، إنه هو النموذج التي على صورته يصيغ الشبح المحس ، إنه هو الموجود حقا وإن الموجود حقا هو الوحدة والانسجام وما أتى التماسك والعمومية . ومن ثم فإن أفلاطون كان يقين أثر المثال في كل موضوع تبدو فيه الوحدة والاجتماع والاتصال . وذلك لأن المحس هو

تباين وتكثر وتمدد ، وهذا يقتضى — لإيجاد الوحدة الضرورية فيه — رابطا يحقق تلك الوحدة بين الصور المحسة . وبناء على هذا فإن الحقيقة عند أفلاطون ليست فى الجزء الذى يدركه الدهاء ، كلا إنها ليست فى الفرد الذى يمكن انفصاله وتخصيصه بوضع وكيف وأين ، وأنجباسه فى رسم الجسد ، وإن مأتى الحقيقة فى جميع المحيطات والأنظمة هو الوحدة والاتساق بين الكائنات . وإن مأتى المثال هو الخير .

طبيعة المثل

إن المثل هو أشعة الشمس المعنوية التى هى مثال الخير ، والتى يقابلها فى العالم المحس كوكب الشمس الذى بفضل أضوائه تتكشف الرئيات ، وإنها غير قابلة للرؤية بمعنى البدن ، ولا يمكن أن تدرك بالحس ، ويستحيل على أية تجربة أن تقدم الينا عنها أية فكرة . وإذا كانت المثل جواهر مجردة ، وإذا كان لها أقيسة عقلية معينة ومحددة ، فذلك بالضبط لأنها لا يمكن أن تقع تحت الحس ، إذ أن الحسية هى دائماً منشأ التباين، لأن المحسات التساوية مثلا ، هى من بعض الحثيات غير متساوية أحيانا . أما المساواة فى ذاتها فهى دائماً متماثلة مع نفسها .

إن المثل مفارقة للمحسات ، وإنها مستقلة بعضها عن بعض ، وإن أى عدد عظيم الاعتبار فى الواقع لا يمكن ألبتة أن يشمل عمومية المثل ، وإن المثل من طبيعة أخرى غير طبيعة الأشياء المحسة ، وإن هذا التباين آت من أن التضادات يتحول بعضها عن بعض بلا انقطاع ، وهى تتماقب على المحسات فى هذه الصور التباينة ، إنها فى المثل تبقى بريئة من كل اختلاط .

إن المثل كاملة وهى كأنها مليئة بالموجودات ، إنها موجودة بكل بساطة .
ولما كانت كاملة ولا يمكن التقاؤها فى أى مكان ، فإنها توجد كذلك منزهة عن الزمان .

في جميع الكائنات الحية) (والآخر يطلق عليها بمناسها الخاص وهي التي لا توجد إلا في الإنسان) ولما كان المعنى الثاني لا يتبين إلا بعد إيضاح الأول ، فقد وجب أن تقف هنية بالنفس العامة عند أرسطو لتستطيع بسد ذلك أن نشرح النفس الخاصة التي هي الغاية المقصودة.

وهذه النفس العامة عنده هي : [بديا جوهر النشاط الحيوي ، وعحرك هذا النشاط دون أن يتحرك] لأنه وإن كانت الطبيعة تخرج بعض العناصر ببعض الآخر (تجعل الحياة به ممكنة) إلا أن هذا المزج ليس أصلا لتلك الحياة وإنما نتيجة هذا التوفيق الذي تقوم به الطبيعة بين العناصر هي الحياة أو قابلية هذا الكائن للحياة ، ولكنه لا يصير حيا بالفعل إلا حين محل فيه هذه الصورة الجوهرية المسماة بالنفس] ففي هذه اللحظة فقط يستطيع الكائن أن يقوم بوظائف الحياة التي كان مشتملا عليها بالقوة [وإذن فالنفس هي أولى صور الجسم الطبيعي المركب ، وهي مرتبطة به ارتباط قوة القطع بالسكين] وينتج من هذا الجزم أن النفس ليست كما كان « فيثاغورس » و « أفلاطون » يتصوران (كائنا شخصياً مفارفاً للجسم ولم تعد ذلك الكائن الرحال الذي ينتقل من جسم إلى جسم ليستوفى حظه ، ولكنه في الجسم كالنظر في العين توجد ويختفي معه).

وبناء على ذلك فلا ينبغي أن يكون بين مباحث الفلاسفة مبحث خاص بالنفس ، لأن النفس وحدها لا وجود لها ، وأما يجب أن تدرس قواعدها ووظائفها كجزء من أجزاء الكائن الحي . وقد فعل « أرسطو » هذا فقسم هذه القوى إلى أربع ، وهي (الناذية والإحساسية والحركة والناطقة) ودرجات هذه القوى الأربع هي مرتبة على النحو الذي تقدم أي أن أدناها جميعاً الناذية ، ثم تليها الإحساسية ، ثم الحركة ، ثم الناطقة . وكل كائن تحققت فيه قوة عليا ، وجب أن يوجد فيه ما هي أدنى منها ولا عكس . فإذا وجدت القوة الناطقة مثلاً في كائن وجب أن توجد فيه القوى الثلاث الأخرى ، وذلك كالإنسان . وإذا وجدت فيه

الإحساسية وجب أن توجد فيه الغاذية كالحیوان ، بينما قد توجد الغاذية ولا توجد معها قوة أخرى كما في النبات .

ولست هذه القوى تفوساً مختلفة تنوي كل نفس منها في موضع خاص من الجسم ، بل إن لكل كائن حي نفساً واحدة حتى الكائن الذي اجتمعت لديه القوى الأربع ، (وأما هذه الفوارق التي بينها هي منطقية فحسب) لأنها ناشئة من اختلافات الأفعال الصادرة عن هذه القوى . فالتغذي مثلاً غير الإحساس ، والإحساس غير التعقل . وهذه المغايرة هي التي اقتضت تعدد القوى النفسية . أو تعدد وظائفها .

انترع « أرسطو » هذا التقسيم الذي أجراه على النفس من الواقع شأن كل فلسفته ، إذ أنه نظر إلى الكائنات الحية فألفها بتقسيم إلى ثلاثة أقسام : النبات وهو الكائن الذي يتغذى فحسب ، والحيوان وهو الكائن الذي يتغذى ويحس ويتحرك بالإرادة ، والإنسان وهو الذي اشتمل على كل ما في الحيوان وزاد عليه العقل ، فأخذ هذه الاختلافات أساساً لتقسيمه السابق {

وكذلك حكمه بأن القوة الغاذية موجودة لدى الأنواع الثلاثة ، وبأن القوى الأخرى موجودة في بعضها دون البعض بناءً على ما اتضح له من أن جميع الكائنات الحية في حاجة إلى أن تتغذى وليس في حاجة إلى الإحساس والتحرك بالإرادة إلا بعضها وهو الحيوان بقسميه : الأعجم والناطق ، وليس في حاجة إلى التعقل إلا قسم من هذا البعض وهو الإنسان .

غير أن هذه الفروق التي تفصل بعض الكائنات عن البعض الآخر لم تباعد بين هذه الكائنات مباحدة تامة ، [بل ظل كل منها مرتبطاً مع الآخر بصلات خلقية وثيقة ، وهذه الصلات هي التي تشرح قانون الغائية في الطبيعة ، فالقراغان لدى الإنسان مثلاً يشبهان الجناحين في الطير ، والساقين الأماميتين في الحيوان .

والنقار في الطير يشبه الأسنان في الحيوان والإنسان . والشعر فيهما يشبه الريش في الطير ، وهلم جرا .

ومن هذه الصلات أيضا ما نشاهده بين بعض الحيوانات البحرية التي تشبه النباتات في اتصالها بالأرض إلى درجة أنها عوت على أثر اقتلاعها . وكذلك ما نشاهده من شبه بين النبات في بعض ظروفه والجماد . فهذا كله يدل على أن بين كل الكائنات لحة لا تنفصم عراها ، وهي لحة الصلة الفائقة في الطبيعة .

ولا ينبغي — كما يرى الأستاذ بريهيه — أن يفهم من هذا أن « أرسطو » من أنصار مذهب التطور كلاً ، فهو يصرح في وضوح أنه من غير الممكن أن يثمر التمحز زيتونا ، والعبق قحاً ، وإنما الناية المقصودة من هذا الكون كله هي التي اقتضت هذه الشابهة بين الكائنات جميعها بحيث تختلف وضوحاً وخفاءً حسب اختلاف الحكمة المتضمنة لذلك .

أسلفنا أن منشأ هذا التقسيم المنطقي للنفس عند « أرسطو » هو اختلاف الأفعال الصادرة عنها ، وهذا يقتضى أن نبين نوع أفعال كل قوة من هذه القوى حتى تتضح علة هذا التقسيم بالبرهان ، ولكن لما كان بعض هذه القوى مادياً والبعض الآخر غير مادى ، فقد قسم أرسطو بحثه عن النفس إلى قسمين : الأول « فيزيقى » وهو ما عرض فيه لأفعال القوتين : الناذية والإحساسية والثانى ميتافيزيقى ، وهو ما عرض فيه لاختصاصات القوة الناطقة التي أهم أفعالها هو تمييز الحق من الباطل أو بعبارة أدق : (هو العرفة) . وإليك هذا التصوير بالإيجاز :

القوة الفاذية :

تتلخص وظائف هذه القوة في سلوك جميع الوسائل التي تؤدي إلى تمحويل الأغذية إلى لحم وعظم ، ودم وإلى امتزاجها بالجسم لكي يعمو حتى يصل إلى غايته

الضرورية ويقوى على التماسك والاحتفاظ بالكون . فعندما يصل الطعام إلى الجوف مثلا تتسلط عليه الحرارة الآتية من القلب فتنضجه أو تيم إنضاجه ثم يتحول بعضه إلى سائل يسير في الأوردة ثم يصير لحما ، والبعض الآخر يتجمد فيصير أظانرا وعظما وقرونا وعلى العموم تعتبر القوة الغازية هي العلة الوحيدة للكون ولحفظ النوع كله .

القوة الإحساسية :

أما وظائف القوة الإحساسية فيمكن حصرها في فعل واحد وهو الاتصال بالعالم الخارجي ونقل صورته إلى الداخل . وهذه القوة مؤلفة من الحواس الخمس والحواس المشتركة . ولكل واحدة من هذه الحواس اختصاص في النقل إلى الداخل . [قالباصرة مثلا تنقل الألوان ، والذائقة تنقل الطعوم . وهكذا كل حاسة تلتقى مع ما يدخل تحت اختصاصها دون أن تتعداه إلى غيره ، ولكن لو أن الأمر اقتصر على الحواس الخمس الخاصة (أربنا ومعناها دون أن نشعر بأننا نرى ونسمع) فلذلك وجدت حاسة أخرى تدعى بالحاسة المشتركة وهي التي نشعرنا بأننا نحس] .

غير أن هذه الحواس لا تشتغل بالإحساس لأنها بالقوة ولا تصير بالفعل إلا بموامل أجنبية عنها ، هي منها بمنزلة المحرك من المتحرك . وهذه الموامل هي أولا التي تطبع صورها طبعا إيجابيا على الحواس السلبية كما يطبع الخاتم صورته على الشمع) . [وكيفية ذلك أن تلتقى الحواس التي هي قوة محضة بالمحسّات التي هي فعل محض] فينتقل أثر الفعل إلى القوة انتقال الصورة إلى المرآة الأمانة التي لا تزيد عليها ولا تنقص منها شيئا) . (وعند ذلك تتدخل النفس فتحول هذه الصورة من الحسية المحضة إلى المفهومية ثم تستولى عليها) وهنا يحصل الإدراك والحكم الجازم { وعلى أثر هذا الحكم يسجل في الذاكرة ليبقى بعد زوال الحس من أمام الحاسة ، ويختلف هذا البقاء باختلاف قوة الذاكرة وضعفها

وليست نتائج الإحساس مقصورة على الحد الذي أسلفناه ، وإنما ينشأ شيء آخر وهو الخيال ، لأن « أرسطو » يرى أن كل خيال منشؤه الحس ، ولا يؤمن بالخيال الإنشائي الذي لم ينتزع من الخارج .

أهمية التجارب :

يرى « أرسطو » أن التجارب هي طريقة المعرفة ، وذلك لأن الإنسان مستعد لإدراك المبادئ العامة ، وهو لا يستطيع إدراكها إلا إذا أدرك مجموعة الحوادث الفردية ، وهو لا يدرك هذه الحوادث إلا بالحواس . وإذن فالحواس كافية لتحقيق المعرفة ما دام أن العالم الخارجي له وجود ذاتي لا يتغير بحيث لو لم يوجد المدركون بحواسهم وعقولهم لوجد العالم كما هو ، ولما كان لذلك المدم أي تأثير . وهذا الثبات الذاتي للعالم هو الذي جعله ينتقل إلى نفوسنا بوساطة الحواس على ما هو عليه ، إذ لو كان غير ثابت لانتقل إلينا بطرق مختلفة . ولهذا قد ضل السوفسطائيون حين زعموا أن الحقائق نسبية اعتبارية ، وأن الأفراد هم مقاييسها ، ولو كان ذلك صحيحاً لما كان للمعرفة عين ولا أثر .

ومع ذلك فلا ينبغي الوثوق بالحواس إلى حد الاعتماد عليها في كل ما تنقله إلينا ، لأنها ليست معصومة من الأخطاء . وأهم أسباب هذه الأخطاء أهوان الحواس لا تضمن إلا وجود الأشياء المحسوسة وصورها الخارجية } أما طبائنها ومقاديرها { فقد يكون موضوعاً للامتناع

بيد أننا نستطيع أن نرى أحكامنا المؤسسة على المحسوسات من الخطأ بقدر استطاع إذا فحصنا حواسنا فتحققنا من سلامتها من الأمراض ، وأشرقنا كذلك على البيئات الحاسوبية للمحسوسات ثم راقبنا الحاسة المشتركة فأيقنا بأنها خالية من الأخطاء التي كثيراً ما تتعرض لها (بسبب الاضطراب) الذي يحدثه فيها امتزاج الصور المتشعبة في داخلها ، والذي يترتب عليه تشويه الحقائق . فثلاً حيناً يرى الماشق أدنى تشابه بين شخص ومشوقه بحكم بأنه هو . وحيناً يسمع الجبان

أى ضجيج يعتقد أنه خطر محقق بحياته . وما هذا ولا ذاك إلا نتيجة اضطراب في الحاسة المشتركة أحدثه فيها امتزاج الصور النصبة عليها . ومن هذه الأسباب الفعالة أيضاً لإبعاد الأخطاء عن أحكامنا الحسية / هو استخدام التفكير المنطقي فيما تنقله الحواس ولو أدى ذلك إلى مناقضة قلمها فعلا كما يحدث ذلك كثيراً . فحاسة البصر مثلا تنقل إلينا أن الشمس في حجم التفاحة ، بينما هي عظمة هائلة . فلم نشرك التفكير هنا لحكمنا بأن الشمس كما نقلتها إلينا الحاسة ، ولكننا إذا فكرنا أليننا هذا محالا ، فلا يسعنا إلا أن نطبع الفكر في هذه المسألة فنجزم بغيرها .

فإذا عينا بكل هذه الملاحظات سللت أحكامنا الحسية من الأخطاء واحتلت المنزلة الرقيقة التي شاءتها لها الطبيعة .

القوة الناطقة :

يضع « أرسطو » هذه القوة فوق القوتين : الفاذية والإحساسية ويحتفظ بها للانسان وحده من بين جميع الكائنات الحية .

واختصاصها عنده ليس الاستيلاء على المحسوسات كما هو شأن القوة الإحساسية ، وإنما هو الاستيلاء على الجواهر مجردة عن المادة التي تشخصها . فنحن مثلا نحس الحرارة والبرودة بحاسة اللمس ، ولكننا ندرك معناها بالقوة الناطقة ، وكذلك نرى « مقراط » و « كالياس » بحاسة البصر ولكننا ندرك منهما المعنى المشترك وهو الإنسانية بالقوة الناطقة كذلك .

ولما كان كل شيء في الطبيعة له صورة ، وكل صورة يمكن أن تعقل بالقوة الناطقة (كانت جميع الجواهر الموجودة في الطبيعة من اختصاصات القوة الناطقة) بل إن المادة بالقوة أو الهيولى يمكن أن تعقل كذلك بهذه القوة ولو أنها لاتزال غير معدودة . والنتيجة من كل هذا هي أن اختصاص القوة الناطقة هو العام المشترك

لا الخاص الشخص . ولكن إذا ادعى مدع أن كل ما في الطبيعة داخل في حدود اختصاصاتها ، وجب أن يكون أحد جوانبها وهو الجانب الذي يتقبل صور الموجودات لا صورة له ، إذ لو كان له صورة لاستحال عليه أن يقبل الصور الأخرى ، وخلق هذا الجانب من الصورة يقتضي أن لا يكون بالفعل ، بل بالقوة وهو الذي أطلق عليه « أرسطو » (اسم القوة العاقلة السلبية) . وبما أنها سلبية فهي لا تستطيع أن تنقل التفكير من القوة إلى الفعل ، لأن قائد الشيء لا يعطيه . ولذا كانت في حاجة إلى محرك يعدها بالقادرة على تصوير الأفكار بالفعل ، وهذا المحرك هو الذي يسميه « أرسطو » بالقوة الإيجابية ، وهي دائماً بالفعل .

غير أن هذه القوة السلبية مع استمدادها المعونة من القوة الإيجابية لا تستطيع أن تدرك الحقائق الحسية بطريقة مباشرة لأن إدراك هذه الحقائق لا بد فيه من جوارح مادية ، وهي لا جوارح لها . وإذن فهي تنتظر الصور التي تنزهاها القوة الإحساسية من الموجودات الخارجية وتخزنها في الخيالة حتى إذا ارتسمت فيها استقرت عليها وتمثلتها ولكن لما كانت هذه الصور المتزعة من المحسّات ليست معقولات تقيّة مجردة ، كان من الضروري قبل كل شيء أن تحوّلها القوة الإيجابية إلى معقولات . وفي هذه الحالة تصبح تلك الصور صالحة لأن تتقبلها القوة السلبية لتحكم فيها .

بان من كل هذا أن القوة العاقلة في النفس قهان : سلبى وإيجابى . فأما السلبى فهو شخصى خاص وهو — وإن لم يكن مادياً — يعتمد على القوة الإحساسية اعتماد الأهرة على ساقها ، ويلحقه ما يلحق القوتين : الناذية والإحساسية من تأثيرات الجسم ، ولكن ليس معنى قول « أرسطو » إن القوة السلبية يلحقها ما يلحق الجسم أنها فانية ، فليس عنده شيء فإن البتة ، وإنما معناه أنها تنحل وتلاشى وتنتشر في الطبيعة إلى أن توجد شروط اجتماعها فتجتمع .

أما القوة الإيجابية فهي واحدة عامة غير مشخصة خالدة . وكانت موجودة

قبل أن تتحد مع بقية قوى النفس ، وستظل بعد مفارقتها إياها . إذ أنها في مأمن من كل ما يلحق القوى المادية من عناء وضعف وفساد .

وتصوير ذلك عنده - فيما يظهر - أن القوى الإيجابية في جميع أفراد بني الإنسان ليست قوى متعددة مختلفة ، بل هي أشعة متساوية تسكب على الجميع من قوة واحدة فيتصل كل شعاع منها بالقوة السلبية في الفرد فيبرز كل ما فيها من القوة إلى الفعل ، لأن هذا الشعاع هو فعل محض . أما الاختلافات الموجودة بين بني الإنسان في الفهم والعقل رغم تساوي القوى الإيجابية المنسكبة على الجميع ، فنشؤه اختلاف القوى السلبية التي هي بمثابة الأوعية للقوى الإيجابية والتي يختلف تأثير هذه القوة فيها باختلاف استعداداتها .

ذكر « أرسطو » هذه التفاصيل في المقالين الأول والثاني من «رسالة النفس» كما يسط في الثالث - وهو أهم مقالات تلك الرسالة عند المسلمين - نظرية المعرفة العقلية التي تعنيها في هذه البحوث أكثر من غيرها ، والتي يجعلها أن دراسة قوى النفس ووظائفها تكشف لنا مظهرين هامين : أولهما مظهر علمي ، إذ أن هذه الدراسة تتأدنا إلى معرفة الأنسجة والأعضاء التي تسمح للملكات بأن تتمرن . وذلك بالنسبة إلى الوظائف الفاعلية والإحساسية . وهنا يلمح الباحث الاتجاه الواضح نحو البحث التجريبي الواقعي الذي هو أحد مميزات مذهب « أرسطو » .

أما المظهر الثاني فهو الاتجاه إلى الملكة العليا ، وعلى الأخص اسمي جوانبها ، وهو القوة العقلية التي تستطيع تمييز الحق من الباطل ، سواء أكان ذلك عن طريق الحس أم بوساطة العقل ، إذ أن « أرسطو » [يعترف للحس بالمعرفة الأولى التي هي نتيجة الاتصال بين «الحاس والحسوس»] . ولكن هذه المعرفة الحسية تتجه عنده دائماً نحو المعرفة العقلية مادام أن العقل هو الذي يستولى على الأشياء بلا مادتها ، وهو منتج جميع الأفكار الأخر على هيئة النور الذي ينقل الألوان

من النفس البشرية . فهل هو كالعقل بالقوة ؟ يبدو أنه ليس كذلك مادام أن أرسطو يعلن أنه غير قابل للفساد، بل هو أبدي، بينما أن العقل السلبي هو قابل للفساد. وإذا كان جوهرًا منفصلاً عن النفس البشرية، فهل هو الإله ذاته ؟ يبدو ذلك. ومما يقوى هذا الترجيح أن أرسطو يصرح بأن العقل هو أشد أجزاءنا إلهية ، وأن نشاطه هو الذى يرتفع بنا عن الطبيعة البشرية . ولكن ذلك الحكيم لا يبرر بوضوح عن رأيه في هذه النقطة البالغة الأهمية ويترك شراحه في حيرة تكسب في اختلافات شتى بين فلاسفة الإسكندرية ويكون لها نتائج جدية بل خطيرة تكتنف مذاهب فلاسفة الإسلام .

ولقد كان من نتائج هذا الغموض أن ذهب الإسكندر « الافروديسى » إلى أن « أرسطو » يرى أن هذه القوة الإيجابية هي نفس المحرك الأول . ولاريب أن للاسكندر بعض العنصر في رأيه هذا ، لأن عبارات « أرسطو » عن هذه القوة تحمل الباحث على أن يفهم أنه كان يرى اتحادها بالمحرك الأول ، أو أنها هي هو لاسيما أنه نمى بالوحدة والعمومية والأزلية والأبدية والقدسية وبعدم قابلية الفساد أو التأثير ، وبأنها فعل دائم وبالقدرة على تصيير كل ما هو بالقوة ، بالفعل وبأن امتداداتها تشمل جميع بنى الإنسان .

ولكن له عبارات أخرى قيد غير ذلك . ولهذا لم يجزم المحققون برأى قاطع في هذا الشأن . وهذا الغموض في عبارات « أرسطو » هو الذى حمل الشراح على الاختلاف في مذهبه عن خلود النفس أو فناءها ، إذ ذهب بعضهم إلى أنه كان يرى فناء النفس ، لأنه صرح بأنحلال القسم السلبي منها ، ولأن القسم الإيجابي هو من المحرك الأول لامن الانسان ، إذ ليس في الانسان شيء خالد . وذهب البعض الآخر إلى القول بأن « أرسطو » كان يرى خلود النفس ، غاية الأمر أنه مادامت النفس صورة للجسم ، وأن الصورة لا يمكن أن تقوم بذاتها في الخارج ، فحياة النفس بعيدة عن الجسم في نظره لا تزيد على أنها نظرية منطقية لا تتحقق تحققت.

واقعية أليته ، وهو في هذا يقول : إن النفس لا تعرف لها وجوداً بغير الجسم ، فهي —
وإن لم تكن جها — صورة للجسم . ولذلك هي تعقل ولا تتذكر ولا تشعر
إلا وهي فيه .

وهذا كله يشمر الباحث بأن « أرسطو » إن لم يقل بفناء النفس فهو على الأقل
يقول بنفي خلودها الثاني المستقل . أما نحن فترى أن هذه القوة هي عند « أرسطو »
غير المحرك الأول ، وأنها وحدة من نور انبثقت عن هذا المحرك ثم انجذبت
منها أشعة بمدد النفوس الإنسانية ، فإذا فسد جسم الفرد وانحلت نفسه السلبية
انكش الشعاع الإيجابي الذي كان منسكباً على هذه النفس وعاد إلى الأصل
الذي صدر عنه فتلاشى فيه دون أن يتغير شيء من جوهره] وما أن هذا الشعاع
قدمى فهو يكسب الإنسان فهم الحقائق العلمية . ولهذا يجب عليه أن ينمي
هذا الفهم في نفسه دائماً ليديم ظهور أشرف شيء فيها ، وهو ذلك السمو القدسي
الذي هو الخاصية البارزة المميزة للإنسان عن بقية الكائنات الحية . فإذا أهمل
حياة الفهم والتعقل واشتمل بالحياة المادية فقد أهدر كرامته — في نظر أرسطو —
وأهمل حياته الخاصة ومعنى بحياة غيره وهي الحياة الحيوانية .

ومن هذه التفاصيل كلها يتبين أن رسالة النفس الأرسطية لها أهمية عظمى
في الفلسفة عامة ، وفي نظرية المعرفة خاصة ، وأنها تحتفظ بقيمتها العلمية حتى
الآن ، لأن « أرسطو » لا يزال يستمتع في عصرنا الزاهر بهيبته كعمدة في
المنطق والسيكولوجية بلا منازع ، بل إن عدداً من المفكرين المعاصرين في أوروبا
يتضافرون على إحياء فلسفته في شخصية المدرسة التوماسية . ولقد درس
الفيلسوف الفرنسي جاستون روديه « رسالة النفس » الأرسطية في كتاب قيم لم
يدخر فيه أي وسع من الثناء والتمجيد ممللاً ذلك بأنه يرى أن مذهبه أعمق من
السيكولوجية الحديثة .

ومهما يكن من الأمر فإن السلسلة الفكرية الأرسطوطاليسية قد ظلت

حلقاتها تتتابع في اطراد حتى اتصلت بالفكر الإسلامي . ومنشأ هذا التسلسل .
أن تلاميذ هذا الحكيم كانوا يعنون على الأخص بالبحث في معانى العبارات
النامضة التي صاغ فيها أستاذهم مذهبهم أكثر من عنايتهم بالعمل على امتداد
نظرياته التحليلية ومعارفه عن الطبيعة أو محاولة إكمال ما نقص منها . وقد
ترقب على هذه المحدودية أو على هذا الأفق الضيق أن نشأت منذ القرن الثاني
بعد المسيح حركة ضخمة تدور كلها حول مركز واحد هو مشروع منتجات أرسطو
وكان لهذه الحركة زعماء بلغوا من الشهرة حداً بعيد المدى كالألكساندر الأفروديسي
في نهاية القرن الثاني ، وتيميستايوس ، وسامبليسيوس في القرن الرابع . وقد أثر
أولهم في الفلسفة الإسلامية تأثيراً بالغا وليس هذا بحسب ، بل إن دراسة « أرسطو »
وشراحه قد صارت منذ ذلك العهد هي المناهج الإجبارية في جميع المدارس الفلسفية
في الشرق . ومن أمثلة ذلك أن كتاب « إيساغوجي » في المنطق تأليف فرنريوس
تلميذ أفلوطين كان بمثابة مدخل إلى مقولات أرسطو « قاطيفورياس » . وفوق ذلك
فقد كان من المناهج الدراسية في الأزهر إلى عهد قريب .

وقصارى القول أن دراسة منتجات « أرسطو » وشروحيها كانت هي التقليد
الفلسفي الأساسي المتواصل ، لأنها هي التي كانت تتولى نقل الطرائق الرئيسية
لمرض المشكلات الفلسفية وتنظيم الفكر الجوهرية في أمانة تامة ، وكانت هي
الضمان الوحيد لتحقيق الوحدة والاستمرار للفلسفيين أثناء انتهاء المصور
القديم وتدهاي أبنية الامبراطوريات وظهور المسيحية والإسلام .

وقد استمرت هذه الدراسة نسلمة متلاحمة الحلقات منذ الشراح الإغريق
والاسكندرانيين ، والسوريين والبيزنطيين إلى ظهور فلسفة المسلمين . وعن طريق
هؤلاء الأخيرين وصلت إلى مفكرى المسيحيين في المصور الوسيطة . ومن
الأدلة القاطمة على صحة ما تبين لنا في بحثنا هذه ذلك الجدل الحاد المتواصل
حول طبيعة العقول وكيفية المعرفة العقلية ، والذي بدأ عند تيوفراست تلميذ
« أرسطو » المباشر ثم استمر بين اعلام الشراح وشغل عقول أفذاذ المفكرين
كل تلك الحقبة الطويلة حتى انتهى إلى مفكرى المسلمين . وقد نشأ هذا الجدل
المائل من تلك العبارات النامضة التي وردت في الكتاب الثالث من « النفس »

لأرسطو . ولكن مفكرى المسلمين لم يقفوا بإزاء هذه النظريات وقفة الجامد أو القلبد . بل وضعوا لها شروحا شخصية مستقلة أوضحت مواهبهم ، بل أبرزت عبقرياتهم كما سجل ذلك أعلام المستشرقين الذين عنوا بدراسة الفكر الإسلامى . ومن أنصح الآيات على ذلك تلك العبارات اللاذعة العنيفة التى علق بها ابن رشد فى هذا الصدد على شرح الإسكندر الأفروديسى وهى قوله : « إن الإسكندر الأفروديسى فى هذا جدير بالثناء أكثر من جدارته بالنقد » .

تأثير الأفلاطونية الحديثة فى فلاسفة المسلمين

تحت اسم « أرسطو »

مما تقدم يتبين أن منتجات أرسطو قد فازت - من حيث الكمية والعناية والصدارة - بنصيب الأسد . وتلك ظاهرة كفيلة بإيضاح معنى الأثر البارز الذى تعرده به أرسطو فى عقلية المسلمين وإنتاجهم الذى سنقف بك عنده فيما بعد وقات مستأنية . ولكن هذه المنتجات الأرسطية قد سادتها الخرافات بسبب تلك الرسائل التى عزيت زيفا إلى المعلم الأول . ويبان ذلك أن عدداً من متأخرى الاسكندريين قد لفقوا كتباً حشوها بكثير من آراء « أفلوطين » و « يروكلوس » وأضافوا إليها قليلا من آراء « أرسطو » وتلاميذه ثم نسبوها كلها إلى هذا الحكيم . ولعل فى مقدمة الأسباب التى دعهم إلى هذا هو أنهم رأوا أن الناس انصرفوا عن مذهبهم وأصبحوا لا يمتنون به . ولما كانوا من ضعفاء النفوس ومن لا خلاق لهم (وقد أرادوا أن يبيدوا له احترامه الأول) فلم يجدوا لهذه الغاية وسيلة أنجح من أن يمزوا هذه الآراء إلى « أرسطو » لأنه كان - فيما يلوح لنا - ذا سلطان على النفوس فى ذلك العصر ، ولم يكن عزو تلك الآراء إلى حكيم استاجيرا يتيسر لهم ألا بتلفيق كتب محتوية عليها ، ووضع اسم « أرسطو » على هذه الكتب ، وقد فعلوا فاتحلوا عدداً من المؤلفات نسبوه إلى هذا الحكيم وهو منه براء . وهاك نبذة عن كل كتاب من هذه الكتب مع نموذج من نصوصه .

١ - من هذه الكتب كتاب « ربوبية أرسطو » الذى هو عبارة عن قطع مختارة من تاسوعات أفلوطين ، وقد احتوى نظريات ذلك الحكيم حول الألوهمية والموجودات المجردة عن المادة كما ضم بين دفتيه آراء تنسكية تركز على البصيرة مما يستحيل على أرسطو أن يكتب منه سطرأ واحداً . وقد ترجم ابن ناعمة هذا الكتاب إلى العربية حوالى سنة ٢٢٦ هجرية وراجعه الكندى فى عناية ودقة بأمر أحمد ابن الخليفة المتصم . وقد ترجم إلى اللاتينية بتصريف وطبع مرتين ، إحداهما فى « روما » سنة ١٥١٩ والثانية فى باريس سنة ١٥٧٢ ونشر بالبرية مسبوفاً بمقدمة قيمة مشتملة على عرض واف للنظرية الأقاليم الثلاثة عند الأفلاطونية الحديثة . ولكن مؤلف هذه المقدمة قد عدل بعض الشيء فى تلك النظرية ، فبعد الأقاليم الثلاثة التى هى الإله والعقل والنفس والتى يقبض ثالثها عن ثانيها ، وثانيها عن أولها ، أضاف إليها أقتوماً رابعا هو الطبيعة اللبثقة عن النفس . وهو لا يكتبنى بهذا ، بل يلائم بين تلك الأقاليم الأربعة وعلل أرسطو الأربع ، فيملن أن الأقتوم الأول أو « أحد » أفلوطين يقابل العلة الثائية عند أرسطو ، وأن الأقتوم الثانى أو « العقل » يقابل العلة الصورية ، وأن الأقتوم الثالث أو « النفس » يقابل العلة المحركة ، وأن الأقتوم الرابع المضاف أو « الطبيعة » يقابل العلة المادية .

ومما يسترعى الانتباه هنا أن التارىء يمشر بين هذه المختارات على الرسالة الثانية من التاسوع الخامس الذى يشتمل على تلخيص جيد لذهب أفلوطين كله .

ولكى تفنك على نوع النصوص التى وردت فى هذا الكتاب أردنا أن ننقل لك طرفا منها ، لتوازن بينه وبين ما تعرفه من آراء « أرسطو » . وإليك هذا الطرف :

« إن أفلاطون الإلهى هو المثل الأعلى للنوع الإنسانى الذى يدرك الأشياء بإلهام من المعرفة دون حاجة إلى أى قانون من القوانين المنطقية ، وإن الحقيقة المجردة لا تدرك بالهسكر ، بل بالنظر المحض فى مقام الشهود » . ثم قال : « كثيرا

ما كنت وتسمى المجردة فكنت ، والحالة هذه : العارف . والمعروف على السواء ،
ولكن أعجبت بنفسى لما رأيته من الجمال والضياء ، ولما تحققت فيه من أنها جزء
من الملائكة الأعلى متمتعة بالحياة الموجودة في القوة الخالدة . وبهذا اليقين علوت
بنفسى من عالم الملك والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت ، إلى المقام الأسمى ،
فرايت النور الجميل الذى لا يمكن أن يعبر عنه لسان ولا يدركه جنان . إلى
أن يقول : « مركز النفس الأصلى في وسط الكون العام ، والإله من فوقها ،
والطبيعة من تحتها ، والعقل يجعلها من جوار ربها ويقرها في المادة فتبقى في الجسم
إلى أجل معين ثم تصعد ثانياً إلى مكانها الأول . فحياة النفس تشمل الأدوار
الثلاثة ، والعقل هو الأصل ، وهو الكل ، والكل فيه واحد . والنفس عقل
أيضاً ما دامت بعيدة عن الجسم ، وعقل نسبي مدة وجودها فيه باعتبار ما كانت
وما تستول إليه ، أى بقوة الأمل أو بصورة الشوق لأنها وهى في سجنها المادى
تصبو إلى فوق ، إلى المحل الأرفع الذى لا يدرك ولا ينمت فتحيا حياتها الأولى ،
حياة النبطة والنور . »

٢ - ومنها كذلك كتاب « العلل » الذى نسب إلى « أرسطو » وهو في الحقيقة
لـ « بروكلوس » الاسكندرى الذى تخالف آراؤه آراء « أرسطو » . مخالفة جوهرية
في الكون كله ونشأته ومصيره .

٣ - ومنها كذلك كتاب « التفاحة » وهو محاوره بين « أرسطو » وأحد
تلاميذه ، وهو في حالة الاحتضار . وهذا الكتاب هو محاكاة محضة لكتاب
« فيدون » الذى صور فيه « أفلاطون » منظر موت سقراط وإن كان القارىء
يعثر فيه من حين إلى حين على بعض التمايم الأخلاقية للمشائين .

وإليك نموذجاً مما وضعه مؤلف هذا الكتاب على لسان المعلم الأول زورا
وبهتاناً ، قال :

« حقيقة النفس هي المعرفة الصحيحة التامة ، فهي الفلسفة . ولذلك يجد الإنسان في معرفة الحقيقة المعرفة الصحيحة نهاية السعادة المنتظرة للنفس المعرفة بعد الموت . وكما أن نتيجة العلم إدراك الحقيقة والفضيلة ، كذلك نتيجة الجهل الوقوع في « الرذيلة » . وليس من شيء في الأرض ولا في السماء سوى العلم والجهل ونتيجة كل منهما . فليست الفضيلة شيئاً سوى العلم ، وليست الرذيلة إلا الجهل . فالعلم والفضيلة أو الجهل والرذيلة كالماء والثلج حقيقتهما واحدة وصورها مختلفة .

إن النفس لتجد في المعرفة التي هي الحقيقة الالهية سعادتها الحققة ، وليس في الأكل والشرب وبقية اللذات المادية ، لأن اللذات عبارة عن شعلة نار تلتهم زمناً ثم تطفىء . أما الحرارة الثابتة والضوء المستمر فيجدنان فقطع عن النفس الفكرة التي تبحث عن خلاصها من عالم الشهادة . ولهذا لا يخشى الفيلسوف الموت ، بل يستقبله بالراحة إليه والسرور منه إذا دعاه الرب إلى جواره . إن اللذة التي يحصل عليها الحكيم بمعارفه المحدودة في هذه الحياة الدنيا لبرهان قاطع على النبطة الكبرى التي سينالها بتحرير نفسه من سجنها المادي ويوصلها إلى مقام الشهود ، وإن الفيلسوف ليعرف ذلك بمعرفة نفسه ، فمن عرف نفسه في هذه الحياة وصل بهذه المعرفة إلى إدراك جميع الأشياء بعلم خالد ، أي نفس أبدية لا يدركها الفناء .

وأياً ما كان فإن الفلسفة الاسلامية - فيما تتبع فيه فلاسفة الاغريق - مؤسسة في جوهرها على منتجات ارسطو ممزوجة بشروح طويلة من مفكري الأفلاطونية الحديثة .

على أنه مما يدعو إلى الدهش هنا أن الباحث لا يشعر بالفارقات البارزة بين أي مذهبين في المحيط الفلسفي شعوره بها بين مذهب ارسطو والأفلاطونية الحديثة ، إذ أن الأول بمجرد عتلى يعتمد على الأحداث والوقائع أفلا يؤمن بإنسانية دون إنسان ، ولا بمحصانية دون حصان مشخصين وكل انجاءاته واقعية مؤسسة على المنطق الاسطلاحى الفنى بينما أن الثانى عرض ومحلل لوجود قوى

روحية يبدو الكون مغموراً بها ولا يمكن إدراكها إلا عن طريق
الاقتمالات والإلهامات.]

ولكن أعلام الفكر الإسلامى قد استطاعوا أن يمينوا محيطات المعرفة
المختلفة ، وأن يبينوا حدودها ، فعرفوا كيف يوفقون بين هذه المتعارضات ويجمعون
تلك المقول المتباينة ، والأهواء المتضادة فى إطار واحد.

يبد أن العدالة تحتم علينا أن نقرر - مع المستشرق البلجيكي دوهيم فى
كتابه « نظام العالم » - أنه لو لم تكن ثمار ذلك التوفيق القديم التى أنشأها
الأفلاطونيون المحدثون قد عزيت إلى أرسطو بوساطة أولئك الذين وضعوا تحت
اسمه كتابى : « الربوبية » و « اللل » لما كان من الممكن أن يفوز المعلم الأول
لدى مفكرى العرب والمسيحيين واليهود بتلك السلطة المعجبية التى استمتع
بها فى المصور الوسيطة .

القسم الثالث

معارف مفكرى المسلمين

نظرة عامة

هل مفكرو المسلمين فلاسفة ؟

جهد كثير من الباحثين الأوروبيين المحدثين المنزلة التي شغلها فلاسفة الإسلام في تاريخ الفلسفة ، وزعموا أن مصباح الفكر الذي خبا نوره في الاسكندرية تحت ضغط الديانة المسيحية لم يعد إلى السطوح إلا على أيدي يكون وديكارت وأشياء كل منهما من الفلاسفة المحدثين ، أما جميع من ظهوروا في البيئتين الإسلامية والمسيحية منذ القرن السادس إلى القرن السابع عشر (فليسوا إلا تراجمة أو ① متلدين لا يصح إطلاق كلمة فلاسفة عليهم ألبتة)

ولكن فريقاً آخر من هؤلاء الباحثين خالفوا الأولين في هذا الرأي فذهبوا ② إلى أن مفكرى الإسلام فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وأن لهم بين الفلاسفة العالميين منازل رفيعة ويرهنوا على ما ذهبوا إليه يراهين اقتطعوها من منتجات أو تلك الفلاسفة.

ولما كان الوفاء للعلم يتطلب منا الإنصاف في الحكم على هذين الرأيين ، ولما كان الإنصاف لا يتيسر لنا إلا بعد الدراسة والبحث والموازنة ، ولما كنا قد فرغنا من دراسة الفلسفة الإسلامية عامة واستطعنا أن نقدر بينها وبين غيرها من الفلسفات ما نستطيع أن نطلق عليه اسم الموازنة العلمية ، فقد حق لنا بعد ذلك أن نبدي آراءنا في هذا الموضوع صريحة ناصحة ، ويمكن أن نجملها فيما يلي .

إن هذه العضلة مؤسسة على سؤالين بسيطين أو سؤال واحد ذي فرعين ، مؤداه : « هل مفكرو الإسلام فلاسفة ؟ » وإذا كانت الإجابة بالإيجاب وأمکن دعمها بالأدلة فإهي منزلتهم من الفلسفة العامة ؟

ولا ريب أن الإجابة على الشق الأول من هذا السؤال تستلزم بدنيا تعرض الفلاسفة

ثم تطبيق هذا التعريف على منتجات فلاسفة الإسلام ، فإذا ألقيناه ينطبق عليها ،
جزمنا بأن هذه المنتجات فلسفة ، وأن منتجها فلاسفة . وإذا لم ينطبق عليها
أصدرنا عليهم الحكم الذي يستحقونه عدالة وإنصافاً .

وفي حالة إثبات جدارتهم بوصف الفلاسفة ، يجب علينا أن نعي بتحديد
المنزلة التي يستحقونها بين حلقات سلسلة الفكر البشرى مستنديين في هذا
التحديد إلى بعض نواحي تجديداتهم في الفلسفة العامة . وإليك البيان :

إذا كان قد ثبت من خلاصة التعريفات الجامعة المأمنة التي وضعا القدماء
والتوسطون والمحدثون للفلسفة أنها «هي البحث عن المبادئ الأولى أو
الجواهر الأساسية والمثل الفاعلة للأشياء حتى ينتهي هذا البحث إلى العلة
الأولى»

أو أنها «هي البحث العقلي الحر المنظم عن أسرار الكون وخفايا الوجود» .

أو هي «البحث عن من أين ، وإلى أين ، وكيف ولماذا ؟» .

أو أنها «لما يمكن أن نعرف وما يجب أن نعمل ؟» .

وإذا كنا بعد الدراسات الشاملة والبحوث الوافية قد تبيننا أن منتجات
مفكرى الإسلام قد تعقبت المبادئ الأولى للكائنات في تدرج محكم وتناسق
يكاد يبلغ حد الكمال ، وارتفعت - كما يقول أحد المستشرقين - من ظلام المادة الذي
لا تتصل به العقول ، إلى أسبي المجردات التي بهر نورها البصائر ، وإذا ألقينا
أولئك المفكرين يتكروون ما لم يدر للأقدمين بخلد ، ويمالجون أصول المشكلات
الأساسية وفروعها معالجات لم تخطر لهم على بال ، ويكملون من منتجهم
ما نقص ، ويوضحون منها ما أظلم وانهم ، ويقوون ما ضعف ، ويدللون على
ما افتقر إلى الأدلة ، ويعلمون ما أعوزته العلة ، ويصوغون المعضلات العويصة في
أساليب لدنة مرنة لا تحول رسالتها دون طراقتها ، ولا تمارض فقيتها مع سلاستها

وليس هذا فحسب ، بل إنهم كثيراً ما يخالفون أسانئدهم من الإغريق مخالفة لا تشهد لهم بحجة التفكير فحسب ، بل تصعد بهم إلى درجات الأفضال المتمازين إذا تبين لنا كل هذا ، فقد وجب أن يحزم غير مترددين بأن هذه المنتجات فلسفة ، وأن أربابها من أعلام الفلاسفة العالمين ، وهاك شيئاً من التدليل على صحة هذه الدعوى :

نصف
صبي
العلم
نصف

قسم الفلاسفة الأقدمون الفلسفة إلى قسمين : نظري وعملي ، وقسموا النظرية بدورها إلى ثلاثة أقسام . أولها الطبيعي أو العلم الأدنى . وثانيها الرياضى أو العلم الأوسط . وثالثها ما بعد الطبيعة أو العلم الأعلى . وكذلك قسموا العمل إلى ثلاثة أقسام . أولها الأخلاق . وثانيها تدبير الأسرة . وثالثها السياسة . وقد وضعوا لهذه الأقسام كلها أداة وأوجيوا تقدمها عليها لأنها ضرورية لهما (وهي المنطق) أو القانون الذى تصمم مراعاته الذهن عن الخطأ فى الفكر . ولقد كان من الطبيعي أن نبداً نظرتنا إلى فلسفة الإسلام بما استحدثوه فى هذه الأداة الضرورية لفهم الفلسفة . فإذا انتهينا من هذا انتقلنا إلى ما استحدثوه فى غيرها من أقسام الحكمة . وفى الحق أنه إذا ألقى الباحث نظرة عاجلة مثلاً على رسالة الفارابى التى أحاب فيها على الأسئلة الفلسفية التى وجهت إليه استرعى انتباهه ما استحدثه هذا الحكيم (فى علم ميزان العقل البشرى) ، لا من حلول مشاكله فحسب ، بل من نظريات جديدة تستحق العناية . غير أنه لما كان ما استحدثه الفارابى فى المنطق أموراً فنية وحلولاً لمصطلحات اصطلاحية قد يشغل ظمها على غير المتخصصين من القراء . فقد آثرنا أن نكتفى منها بالتلخيص دون التصريح وإذا تركنا الفارابى جانباً وعرجنا على ابن سينا التيناه قد صاغ المنطق - بعد تعقده - فى أسلوب واضح يمكن أن يكون فى متناول العقليات العادية فضلاً عن المتأثرة . وفوق ذلك فإنه قد أبدع فيه إبداعاً مشرفاً وجدد فيه نواحى لم يخطر لأرسطو نفسه ولا لفرغوريوس أو للاسكندر الأفروديسى ببال . وإن نظرة واحدة يلقيها الباحث على كتب : الشفاء ، والنجاة ، والإشارات ، أو على الكتب المنطقية الفنية لمى أصدق برهان على صحة ما نقول .

وأخص ما لفت أنظار المستشرقين لدى فلاسفة الإسلام عامة هو ذلك الفرق الجلي البارز الذي أوضحه بين الحدين: الكامل والناقص، والرسم «وَجِزْمَا بَانَ» التعاريف الجامعة المانمة التي تصلح لأن تكون أساساً للبراهين الثابتة يجب أن تؤسس على الحدود لا على الرسوم، ويلاحظ «البارون كارادى فو» عقب دراسته منطق ابن سينا أنه - على الرغم من تأثره بأرسطو وفرغوريوس - لم يكن ذنباً لها، وإنما كان حر الفكر مجدداً في كثير من النواحي. وهو في هذا يقول: «إن كل ما قلناه آتفا عن ابن سينا وما استشهدنا به من نصوصه يشعر القارئ بمميزات الوضوح والإيجاز والدقة والجزم والقوة في هذا المنطق الذى يتبع المؤلف فيه أرسطو وشراحه، ولكن بحرية ودون أن يجمل نفسه مرة واحدة عبداً لهم، لا فى منهجهم ولا فى عملهم، بل بالعكس هو يكمل منهم ما نقص، ويصلح ما فسد، ويهاجم ما حاد عن الحق فى رأيه».

ومن ذلك أيضاً قوله: «إن منطق ابن سينا واضح جلى مؤدى بأسلوب جليل يمد محفة فنية فى العصر الذى كتب فيه، وليس موضوعاً فى تلك الصور المقعدة البربرية التى ظهرت فى العصور الوسيطة فى أوروبا، ولا مصوغاً تلك الصياغات التى دلت على فساد أخواق أصحابها»^(١).

هذا فيما يختص بلم المنطق، أما الفلسفة فإننا لو حاولنا أن نطوف هنا بمبتدعاتهم فيها حتى تطوينا سطحياً لتعسى علينا ذلك كل التعسر، لأن إبداع الفارابى فى العقول^(٢) العشرة وفى مصير النفس^(٣)، ومحاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو بعد إثباته وحدة الفلسفة الحقبة، وعدم إمكان الخلاف فيها، ومحاولة التوفيق كذلك بين الفلسفة والإسلام، وإبداع ابن سينا فى النفوس الفلكية، وفى النفوس الإنسانية وملسكاتها واختصاصاتها، وفى مشكلة العام المشترك وغير ذلك؛ وإبداع ابن رشد فى إيجابية العقول العامة ووحدة العقل البشرى، وتقسيم الإنسانية إلى ثلاثة أقسام يلتئم القسم

(١) انظر كتاب ابن سينا لبارون كارادى فو

الأول منها مع الحجج المنطقية وهم الحكماء والثاني مع الجدليات وهم رجال الدين .
والثالث مع الخطائيات وهم العامة وما شاكل ذلك أعظم من أن تسع له
عجالة كهذه .

والذي حدانا إلى التمثيل لإبداع ابن رشد بهذين المثالين هو أن نظرية العقل
والنفس عنده كانت المفتاح الأول لمخلقات أرسطو التي ظلت فوق متناول عقول
جميع الشراح الاسكندرانيين والمسيحيين والمسلمين إلى أن أزال عنها ابن رشد
القناع للمرة الأولى كما سنبين ذلك في موضعه من بحث المعرفة عند ابن رشد .
وليس هذا فحسب ، بل إن آراءه فيها كانت مبعث ثورة هائلة في الحياة العقلية
المدرسية في أوروبا ، وكان لهذا انصار وخصوم انتهى الزهاء منهم جميعاً بإجلال
ابن رشد والسير تحت رايته فيها .

أما نظرية تقسيم بنى الإنسان ، فقد كانت الحد الفاصل بين القائلين بإمكان التوفيق
بين الدين والفلسفة وخصومهم في هذا الرأي . ولا ريب أن هذه المسألة قد هزت
العقول البشرية هزاً عنيفاً منذ أقدم المصور وظلت تهزها حتى قال ابن رشد كلمته
التي جعلت كثيراً من المستشرقين والباحثين المحدثين يترفون له بالأولية من بين
فلاسفة المصور الوسيطة في الشرق والغرب ، ولا يترددون في اعتباره من أعيان
الفلاسفة العالميين .

مترلهم في الفلسفة العامة :

بقى علينا بعد ذلك الذي أبتناه آتياً من أن فلاسفة الإسلام هم فلاسفة بالمعنى
الدقيق لهذه الكلمة أن تبين مترلهم في الفلسفة العامة . وهذا أمر قد أصبح
ميسوراً الآن ، لأن البحث كان في القرن التاسع عشر لا يبنى البتة بدراسة
الأشخاص ، وإنما يبنى بدراسة النواميس الكونية وما يتفرع عنها من أحداث
وتطورات كما أعلن « أجوست كوت » و « هيجيل » و « رينوفيه » أنه يجب
الانشغال بالقوانين الفلسفية لا بالفلاسفة . أما الآن فقد تحول النهج في العصر
الحاضر إلى العناية بالفلاسفة الذين ابتدعوا تلك النظريات وهذا النهج الجديد أقدر على
إبانة الفروق بين المفكرين ، وهي أساس الفروق بين النظريات وقد سمح ذلك للمستشرقين

بأن يقينوا القيمة الحقيقية التي فاز بها فلاسفة الإسلام بين صفوف المفكرين العالميين ، وأن يقدرهم حق قدرهم ويمترفوا في كتبهم بشهادات نحب أن نذكر منها هنا طرفاً على سبيل الاستثناس ، قال الأستاذ « مانك » ما يأتي :

« إن ابن سينا كان أحد العباقرة الذين هم فوق المستوى العادي ، وأحد الكتاب الفرطى الخصبية ، فإنه في وسط وظائفه العامة وأسفاره المديدة ، وفي حياته المضطربة بالمواسف السياسية المأتمجة بالخصومات والأهواء والرغبات ، قد وجد من الوقت ما يسمح له بتأليف عدد من المؤلفات الهائلة التي يكفى واحد منها لأن يضمن له مكاناً في الصف الأول بين المفكرين ^(١) . »

وقال الأستاذ « كارادى فو » في آخر كتابه عن ابن سينا :

« الآن وبعد أن انتهينا من هذا المؤلف وفي الوقت الذي لا أفارق فيه قرأتى فحسب ، بل أفارق فيه هؤلاء الأموات الأجلء الذين كونت أفكارهم موضوع هذه الدراسة ، لا أريد أن أضيف إلى ما قدمته إلا كلمة وجيزة أعبّر بها عن السرور الذي أحسست به في قضاء بضعة شهور على صلة بأولئك الذين كان لهم ثقة وإيمان بالعقل ، والذين فكروا على ضوء القانون المنطقي ، والذين أبانوا في كل لفظة ما تستطيع أن تحتمله من معان ، والذين اعتبروا أن الفلسفة هي العلم ، والذين علموا الناس أن السياسة جزء من العلم ، والذين رأوا أن الدول يجب أن يحكمها الحكماء . أولئك الرجال ذوو القلوب الكبيرة الذين لم يكن إيمانهم بأن العقل محدود وبأن فوqe نوعاً من المعرفة البصيرية التي تدفع النفس إلى الانتماس في التنسك يحملهم على الإقلال من الإجلال الذي كانوا يحيطون به بالعقل أولئك الرجال ذوو العقول الواسعة الذين يجدر امتداد معارفهم وتعددتها بإثارة الحسد في نفوس هواة التخصصين من العلماء في عصرنا الحاضر مادام أولئك

(١) انظر كتاب مزيج من الفلسفتين اليهودية والعربية للأستاذ مانك .

التضام قد حاولوا بكل ما أوتوا من قوة في عصورهم أن يفهموا جميع النظريات والمذاهب، ولم يعرفوا أى حائل يقف بينهم وبين البحث العقلي . أولئك الذين أراحوا أن تكون جميع حقول النشاط البشرى مفتوحة أمامهم والذين تزلوا وصمدوا بسهولة متعادلتين كل درجات سلم الكائنات من الأرض العميقة إلى الفلك الأعلى ، ومن ظلام المادة غير القابل للادراك إلى بهر نور العقل المجرد بقدر ما تسمح به طبيعة الذهن البشرى (١) .

أما منزلة أولئك الفلاسفة في تاريخ الفلسفة العامة من الناحية الفنية المحضنة فهي منزلة جليلة الخطر لثلاثة أسباب هامة نجملها فيما يلي :

السبب الأول هو أن الفلسفة الإغريقية والهندية والفارسية في الوقت الذي ظهر فيه الإسلام كانت قد انحدرت إلى الحضيض أمام صدمة الديانة المسيحية . فلما ظهرت النهضة الإسلامية كانت نجاة هذه الفلسفات كلها على يدها ولم يقتصر أولئك الأعلام على إتقاذها ، بل منحوها من مجهودات عقولهم الجبارة ما أعاد إليها قوى جديدة لم يكن أنصارها الأولون كإفلاطون وأرسطو وأفلاطون وكابيللا وما نيس ومزدك يحملون بها .

السبب الثاني هو هذه المبتدعات العظيمة التي أشرنا إلى طرف ضئيل منها في أول هذه النبذة والتي أعادت إلى الإنسانية شرف ميزة التفكير القويم بمد أن كادت تنقده في عصور الجهل والاضطراب .

والسبب الثالث هو : ذلك التأثير الخطير الذي طبع به فلاسفة الإسلام

(١) انظر خاتمة كتاب ابن سينا للبارون

المصور الوسيطة التريية وعصر النهضة الأوروبية ، وذلك مثل تأثير ابن سينا في فلسفات : « جيوم الأوفيرنى ، و « ألبير الأكبر ، والقديس « توماس الإكوينى » وهذا الأخير هو أعظم مفكرى المصور الوسيطة الترييين على الإطلاق :

ومن ينظر في نظريات وحدة العقل وخطود النفس والمهيولى النوعية وغيرها في كتب هؤلاء الفلاسفة يتبين له مقدار تأثيرهم بفلاسفة الإسلام بل تعلمهم عليهم بهيئة لاندع أقل مجال للرب في هذا التفوق العقلى ، وفي القدرة على تجريد الصور العقلية وفصلها عن المحسات والسموبها إلى العقلية المحضة التي تعجز العقلات « الفوق المتوسطة » عن التطاول إلى إدراكها . وليس هذا فحسب ، بل إن تأثير ابن رشد في آراء الأكثرية الممتازة من أساتذة جامعتى باريس وبادوا أمر لاسييل إلى الشك فيه . ومن أمثلة ذلك أن الأستاذ « سيجيه البرابانى » وصاحبيه قد بلغ من نفوسهم الاقتناع بصحة مذهب ابن رشد حدا حملهم على الخروج على السلطة الدينية ، وظلوا يؤيدونه في دروسهم حتى قبض عليهم وزج بهم في غياهب السجون ، لا لشيء إلا لانتصارهم للفلسفة الرشدية .

ومجمل القول أن من يتتبع الثورة العقلية التي أحدثتها نظريات فلاسفة الإسلام ولاسيما ابن رشد يتبين له أن أهمية هذا الفيلسوف قد بلغت في أوروبا حدا لم تبلغ عشر معشاره في البيئات الإسلامية ، إذ أنه ظل بطل المارك العلمية التي اشتمل أوارها في أواخر المصور الوسيطة في أوروبا حتى نهايتها في العصر الحديث ، فكانت المحاورات تدور حول كتبه ، والمؤلفات تكتب لشرح مذهبه ، والمحاضرات تلقى في تفسير آرائه . وكان فريق يصفه بأنه منير العقول ، وآخر يرميه بأنه مبدع الشك أو منكر الديانات أو هادم الحق ، ولكن جميع علماء تلك المصور إذا استثنينا منهم واحدا أو اثنين كانوا متفقين على أنه أقدر شراح أرسطو على الإطلاق . ولهذا كان خصومه أقسهم من رجال الدين المسيحي .

التمسحين لا يستطيعون الامتناع عن إجلاله ، ولم يكن هذا التأثير تأثيراً للفلسفة الإغريقية بواسطة فلاسفة الإسلام كما زعم بعض التحاملين ، وإنما هو طابع هؤلاء الفلاسفة أنفسهم وأثر أفكارهم الشخصية التي لم تدر الاغريق بخلد . وليس على من يرتاب في هذه الحقيقة إلا أن يرجع إلى مشكلة « النام المشترك » وهل له وجود ذاتي ؟ أو هو في الذهن فقط ؟ أو في المحسوس ثم ينتقل منها إلى الذهن ؟ وما دار حول هذه النظرية من جدل ، وما أبدعه الإسلاميون فيها من أفكار ، فإنه سيمود مقتنماً بصحة ما تقول .

الفصل العاشر

المعرفة عند الفارابي

مترجم :

سلكنا في هذا الكتاب سبيل العدول عن العناية بتاريخ حياة الفلاسفة الذين عرضنا لنظرية المعرفة عندهم سواء أكانوا من الإغريق أم من المسلمين . ولكننا سنشير هنا إشارة جد خاطفة إلى جانب من جوانب الفارابي وهو سلاسة الأسلوب ، ووضوح المعاني ، لأن تعلمه على أبي بشر متى بن يونس قد أثر تأثيراً واضحاً في تعبيره عن المشكلات المسيرة والمضلات المويضة بعبارات سهلة أخاذة ، بل تعتبر ساحرة إذا قيست بأسلوب الكندي الذي كان مضرب المثل في الغموض والتمقيد . ونحن نعلم علم اليقين أن منشأ تلك المارك الطاحنة التي اشتمل أوراها بين المفكرين حول المعرفة والقوى المارقة منذ القرن الثالث قبل المسيح إلى القرن السابع عشر بعده لم يكن لها سبب سوى غموض عبارات أرسطو . كما أن جلاء نظرية المعرفة عند أفلاطون لم يكن له منشأ آخر غير طلاوة أسلوبه ، وعذوبة ألفاظه التي وصفها أحد النقاد الأقدمين بقوله : « لكانى بالنحلة تصب جناها على لسان أفلاطون » . وقال فيها آخر : « لو أن مذهب أفلاطون كتب بغير أسلوب أفلاطون لما فهم منه أحد شيئاً » .

لهذا كله نحن نلتمس هنا هذه الإلماعة الماجلة إلى حياة الفارابي الدراسية .. وإليك كيف بدأت هذه الحياة :

الإلماعة عن حياته الدراسية :

لا يعرف مالدينا من كتب المؤرخين شيئاً عن مولد الفارابي ولا عن نشأته

فبعضها يزعم أنه ولد من أسرة فقيرة مجهولة ، وأنه كان في مبدأ شبابه يعمل حارساً في أحد البساتين ، وأنه لم يكن يجد في منزله مصباحاً يقرأ على نوره . وكان يخرج إلى الحراس ليستمعين بنور مصابيحهم أثناء مطالقته ليلاً . ويدعى البعض الآخر أن والده كان قائداً في الجيش ، وأنه هو شخصياً كان في طليمة حياته العملية قاضياً ثم مال إلى المعرفة فتتجى من القضاء وانغمس في بحار الفلسفة والتفكير إلى غير ذلك من التباينات والتمارضات . وسواء أصحت الرواية الأولى أم الثانية فإن الفارابي بعد هذا الشباب النامض كان أشهر من الكوكب الالامع في سماء الدولة العربية ، متنقلاً بين بغداد ومصر ودمشق وحب ، وأنه أتى عصا التسيار أخيراً في بغداد التي وجد فيها ما ينفع غلته ويروى ظاه إلى العلم والمعرفة . وكان حين نزل بدار السلام يعرف العربية والفارسية والتركية وقيل إنه كان يعرف كذلك الاغريقية والسريانية . وكان بهذه المدينة إذ ذاك عالم جليل قد علا كعبه وذاع صيته في المنطق والفلسفة ، وهو : أبو بشر متى ابن يونس الذي انقرض من بين علماء بغداد بحسن العبارة ، ورقة الأسلوب ووضوح الفكرة والخلوص من تلك الالتواءات التي تؤدي إلى غموض المعاني وتقليل الفائدة من المؤلفات ، قال الفارابي إلى الأخذ عنه والتلمذ عليه ، وتأثر في كتابته فيما بعد بأسلوبه الساحر حتى جاءت كل مؤلفاته غاية في البسط والوضوح . ولا أحسب أن هناك سبباً حلاً القاضى صاعداً على مهاجمة الكندي — إذا لم يكن مريضاً أو متأثراً بأعدائه — إلا موازنة كتيبه للمقدمة بكتب الفارابي الواضحة التي دفعت أحد علماء عصره إلى أن يقول مانصبه « ما أرى أبا نصر الفارابي أخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبي بشر » . وكان من أساتذته في بغداد أيضاً « يوحنا بن حيلان » الذي تلقى عنه المنطق وبرع فيه حتى فاق جميع أهل عصره .

إطاره الفلسفي :

لما لم يكن من الممكن أن ندوس رأى أى فيلسوف كان في المعرفة قبل أن نعرف رأيه في أدواتها ، وهل هي الحواس والعقل ؟ أو العقل وحده ؟ أو البصيرة ؟ وهذا بدوره يستلزم الإحاطة بإطاره الفكرى أو الإسلام بمذهبه الفيلسوف العام الذى يتأسس على فهمه حد الفلسفة وموضوعها ووحدتها وأقسامها وغايتها . ومن ثم فإننا سنسترشد بهذه الأضواء كلها في دراستنا نظرية المعرفة عند الفارابى وإليك البيان :

عرف الفارابى الفلسفة بأنها « العلم بالوجودات بما هي موجودة » ثم قال « وهذا الحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة لأن موضوعات العلوم وموادها لا تنحصر من أن تكون إما إلهية ، وإما طبيعية ، وإما منطقية ، وإما رياضية أو سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل ، ومنه غرض ، وبه علم على قدر الطاقة البشرية » (١) .

موضوع الفلسفة العامة إذن عند الفارابى (هو موضوعات جميع العلوم ، أو هو كل المشاكل الكونية) أما غايتها عنده فهي الحق ، ولما كان الحق لا يتعدد ، فقد لزم أن تكون البحوث متجهة نحوه وحده لاخلاف بينها في ذلك ، وبالتالي قد وجب أن تتلاقى جميع الآراء الحققة عند نقطة واحدة تتحقق عندها الوحدة الفلسفية التامة . وهذا هو الذى حمل الفارابى على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ودفعه إلى محاولة التذليل على أن ما بينهما من خلاف ليس إلا ظاهراً وانهما متفقان في جميع الفكر الأساسية وأن كل من يرى بينهما تناقضاً عميقاً لا يكون قد فهم مذهبهما على حقيقتيهما . وأكثر من ذلك يكون قد حسب أن كلا رأييهما فاسد أو [أن الحق يصطدم مع الحق] . وكلا الحسابين باطل

(١) انظر صفحتي ١ ، ٢ من كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين » .

لم يكن الفارابى أول من آمن بفكرة وحدة الفلسفة وحاول التوفيق بين مذاهبها المختلفة ، فإن الاسكندرانيين قد سبقوه إلى هذا ، إذ قرر فرغوريوس « أنه يوجد بين مؤلفات أستاذه مزيج من آراء الرواقية والآراء الشائية » (١) .

وفوق ذلك فإن فرغوريوس نفسه قد كتب - فيما يروى بعض المؤرخين - سبعة مؤلفات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو . وكذلك عالج هذا الموضوع كثير من فلاسفة الاسكندرية الآخرين . والفارابى نفسه يحددنا أن « أمونيوس ساكس » كتب رسالة خاصة في آراء هذين الحكميين في إثبات الصانع (٢) .

غير أن الفارابى لم يقف في هذه المحاولة عند الحد الذى وقف عنده فلاسفة الاسكندرية بل اندفع فيه إلى أبعد غاياته ، فلم يكتب بالتوفيق بين رأيي هذين الفيلسوفين (وإنما حاول التذليل على وحدة الرأيين ، وتكلف في ذلك تكلفات شتى ، وحمل عبارتهما من التأويل مالا تطبيقاً ولكن السبب الأساسى الذى جعل الفارابى يكتب في هذا الميدان تلك الكبوة هو اعتياده على كتاب « الربوبية » المزيف الذى عزا إلى أرسطو من الآراء ما لم يدر له بخلد . ومن الغريب أنه حين اصطدم بما نسب إلى أرسطو في هذا الكتاب من أفكار تتعارض مع أفكاره الحقيقية التى وجدت في مؤلفاته الصحيحة تمير في هذا التناقض قليلاً ثم لم يلبث أن تكلف له مسوغاً فقال :

« وقد نجد أن أرسطو في كتابه « الربوبية » المعروف بـ « اثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها في عالم الربوبية ، فلا تخلو هذه الأقاويل إذا أخذت على ظواهرها من إحدى ثلاث حالات : إما أن يكون بعضها مناقضاً بعضها ، وإما أن يكون بعضها لأرسطو ، وبعضها ليس له ، وإما أن يكون لها

(١) أنظر صفحة ١٥ من الجزء الأول من حياة أفلوطين تأليف فرغوريوس وترجمة الأستاذ برييه .

(٢) أنظر صفحة ٢٩ من كتاب « الجمع بين رأيي الحكميين » .

معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها فتتطابق عند ذلك وتتفق ، فأما أن يظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظته وجلال هذه المعاني عنده أمعي الصور الروحانية ، أنه يناقض نفسه في علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر ، وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول ، فبقي أن يكون لها تأويلات ومعان إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة (١) .

لم يقف إيمان الفارابي بوحدة الفلسفة عند حد التوحيد بين آراء أفلاطون وأرسطو ، بل سار في هذا الطريق شوطاً بعيداً فحاول التوفيق بين الفلسفة والإسلام تحقيقاً لنفس الغاية الأولى وهي إثبات وحدة الحق .

أما أقسامها فهي ثلاثة : الطبيعي والرياضي والإلهي . وعالوم القسامين الأول والثاني عنده ختم للقسم الإلهي الذي هو المقصود بالذات لسموه وشرف موضوعه ، وذلك لأنه يرى أن « فضيلة العالوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث : (إما لشرف الموضوع) ، وإما لاستقصاء البراهين) ، وإما (بعض الجدوى التي فيه سواء أكان منتظراً أم محتضراً . أما ما يفضل على غيره لمعظم الجدوى والذي فيه فكالمالوم الشرعية والصنائع المحتاج إليها في زمان زمان عند قوم قوم . وأما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالمهندسة . وأما ما يفضل على غيره لشرف ، موضوعه كعلم النجوم . وقد تجتمع الثلاثة كلها أو الاثنان منها في علم واحد كالمعلم الإلهي » .

وهذا القسم الإلهي ينقسم بدوره فيما يرى الفارابي إلى ثلاثة أجزاء : الأول (هو ما يبحث فيه عن الموجودات أو الأشياء التي تمرض لها بما هي موجودات) . والثاني (هو ما يبحث فيه عن مبادئ البراهين بالعلوم النظرية الجزئية وهي التي يفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص مثل : المنطق والمهندسة والعدد

(١) انظر صفحتي ٣٢ ، ٣٣ من الكتاب المذكور .

وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشاكل هذه العلوم ... والثالث يبعث عن الوجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام فيفحص عنها أولا : هل هى موجودة أولا ؟ ويبرهن على أنها موجودة ثم يفحص عنها : هل هى كثيرة أولا ؟ فيبين أنها كثيرة ثم يفحص هل هى متناهية أولا ؟ فيبرهن على أنها متناهية ، ثم يفحص هل مراتبها فى الكمال واحدة . أو مراتبها متفاضلة فيبرهن على أنها متفاضلة فى الكمال ، ثم يبرهن على أنها - على كثرتها - ترتقى من عند أقصاها إلى الأكل فالأكل إلى أن تنتهى فى آخر ذلك إلى كمال لا يمكن أن يكون شىء هو أكل منه ، ولا يمكن أن يكون شىء هو أصل فى مرتبة وجوده ولا نظيره ، ولا ضد وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول ، وإلى متقدم لا يكون شىء أقدم منه ، وإلى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شىء أصلا ، وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده . ويبين أن سائر الموجودات لا يمكن أن لا يكون استفاد وجوده عن شىء أصلا وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده . ويبين أن سائر الموجودات متأخر عنه فى الوجود ، وأنه هو الموجود الأول الذى أفاد كل شىء سواء الوجود . وأنه هو الحق الذى أفاد كل نى حقيقة سواء الحقيقة ، وعلى أى جهة أفاد ذلك . وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلا ولا بوجه من الوجوه ، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه ، وباسم الموجود ومعناه من كل شىء يقال فيه : إنه واحد أو موجود أو حق سواء . ثم يبين أن هذا الذى هو بهذه الصفات هو الذى ينبغى أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدست أسماؤه . ثم يعنى بعد ذلك فى باقى ما يوصف به الله إلى أن يستوفىها كلها . ثم يبين كيف حدثت الموجودات عنه ، وكيف استفادت منه الوجود . ثم يفحص عن مراتب الموجودات وكيف حصلت لها تلك المراتب ؟ وبأى شىء يستأهل كل واحد منها أن يكون فى المرتبة التى هو عليها . ويبين كيف ارتباط بعضها ببعض وانتظامه ، وبأى شىء يكون ارتباطها وانتظامها ؟ ثم يعنى فى إحصاء مافى أفعالها عز وجل فى الموجودات إلى أن يستوفىها كلها . ويبين أنه لا جور فى شىء منها ولا تخلل ولا

تفافر ولا سوء نظام ولا سوء تأليف . وبالإجمال : لا تقص في شيء منها ولا بشيء .
أصلا . ثم يشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي ظنت بالله عز وجل في
أفعاله بما يدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها فيبطلها كلها
ببراهين تفيد العلم اليقيني الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا
يخالطه فيه شك ولا يمكن أن يرجع عنه أصلا .

المنطق :

غير أن كل هذه الحقائق التي أشار إليها الفارابي هنا والتي تدعوها الفلسفة
بأسرار الكون أو خفايا الوجود والتي تهدف إليها من جميع دراساتها والتي تطلق
على الإحاطة بها وإماطة اللثام عنها اسم المعرفة الحقة أو المعرفة الفلسفية ، لا يتيسر
حصولها في العقل البشري ، بل لا يتيسر الاتجاه المستقيم إليها إلا عن طريق أدواتها
الطبيعية التي يعصم التمسك بها الذهن عن الخطأ في الفكر ، والتي يجب أن يسبق
التعمق فيها أولى خطوات كل بحث وكل تفلسف وهي المنطق . وسند ذلك
هنا نبذة موجزة عن هذا القانون الماصم وكيف كان يحارب من ضيق الأفق والمتعصبين
الذين كانوا عقبة كأداء لا في طريق التقدم البشري فحسب ، بل في طريق الأوامر
القرآنية الصريحة التي رمت كل من لا يتدبر في ملكوت السماوات والأرض
ولا يحاول أن يتأمل في أسرار الكون ليستنبط منها نتائجها الرائعة ، بأنه فاقده
العقل مسلوب اللب . وأكثر من هذا أن القرآن قد وضع لنا في بعض آياته
عناذج من القضايا المنطقية العملية والشرطية ، هي مثل عليا في الجمال والكمال
وسنلمع هنا كذلك إلى شيء من الجهود الجبارة التي بذلها فلاسفة الإسلام في
تهيئة دعائم المنطق وإعلاء شأنه وتيسير الإفادة منه . وإليك هذه التنبذة .

لم يكن قدر المنطق إلى عهد الفارابي مفهوما على حقيقته ، ولم تكن منزلته
من الرتبة بحيث ينبغي أن تكون ، بل كانت هناك ضده دعاية شديدة من
المتعصبين ترمي إلى إثبات أنه وسيلة من وسائل الرذقة والرواق عن الدين ، ولهذا

روى عن بعضهم أنه قال : من تمنطق فقد تزندق . وقد سلك الداعون إلى غايتهم
سبيل إقناع المتأدين بأن ما يزعمه الفلاسفة من عصمة المنطق التهن عن الخطأ
في الفكر ضرب من التعمويه لأن العقول تستطيع بفطرتها أن تبين الصواب من ^{بجسه} الخطأ كما أن أسنة العرب كانت بسليقتها تنطق الصواب . وإذن فيجب إقصاء ^{للسنة}
هذا العلم الذي ثبت عدم ضرورته . وتبين خطره على العقيدة ، لأنه يشجع ^(ع)
المشتغلين به على محاولة تطبيق السميات الإسلامية على قواعدهم ، فإتفق منها
مع هذه القواعد أفرده ، وما لم يتفق معها نبذوه . ولا يخفى ما لهذه الطريقة من
نتائج سيئة . فلما رأى الفارابي هذه الدعاية الضالطة وأحس بما تحملها في ثناياها
من شر ، وأيقن أنها لو سادت في البيئات الإسلامية لأتتجت القضاء التام على مصير
الثقافة الإسلامية كلها . وكان أول همه محاربتها ومحوها من الرؤوس الثقفة
فحصل عليها حملة قاسية ، ولكن لا عن طريق مباشر ، بل عن طريق إعلاء
شأن المنطق وإثبات ضرورته لكل عقل يريد أن يتحقق اليقين في معارفه ،
ولا يقنع بالظنون في أحكامه ، أو يود التخلص من الحيرة والتردد فيما يعرض له
من المشاكل العملية . وهاك نموذجاً من تصوير الفارابي لعنى المنطق وموضوعه
وضرورته وميزلته بين المعلوم وخطورة الجهل به :

« فصناعة المنطق تعطى جملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسد
الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يفلط فيه من
المعقولات والقوانين التي تحفظه ونحوه من الخطأ والزلل والنلط في المعقولات .
والقوانين التي يمتحن بها في المقسولات ما ليس يؤمن أن يكون غلط
فيه غلط ... »

فهذه جملة غرض المنطق ، وتبين من غرضه عظيم غناؤه وذلك في كل
ما نلتمس تصحيحه عند غيرنا وفيما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا ، وفيما يلتمس
غيرنا تصحيحه عندنا ، فإنه إذا كانت عندنا تلك القوانين والتمسنا استنباطاً
مطلوباً وتصحيحه عند أنفسنا لم نطلق أذهاننا في طلب ما تصحجه مهملة تسبح
في أشياء غير محوطة وتروم المصير إليه من حيث اتفق ... »

وإذا جهلنا المنطق كان حالنا في جميع هذه الأشياء بالعكس وعلى الضد .
وأعظم من جميع ذلك وأقبحه وأشنمه وأحر به أن يحذر ويتقى هو ما يلحقنا
إذا أردنا أن ننظر في الآراء المتضادة ونحكم بين المتنازع فيها ، وفي الأقاويل
والحجج التي يأتي بها كل واحد ليصحح رأيه ويزيف رأى خصمه ، فإننا إن جهلنا
المنطق لم نتف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب ،
ومن أي جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ؟ ولا على غلط
من غلط منهم أو كيف غلط ؟ ومن أي جهة غلط أو غلط ؟ وكيف صارت
حجته لا توجب صحة رأيه ؟ فيمرض لنا عند ذلك : إما أن نتحيز في الآراء
كلها حتى لا ندرى أيها صحيح وأيها فاسد ، وإما أن نظن أن جميعها على
تضادها حق ، أو نظن أنه ليس ولا في شيء منها حق ، وإما أن نسرع في
تصحيح بعضها ، وتزييف بعضها ، ونزوم تصحيح وتزييف ما نزييف من حيث
لا ندرى من أي وجه هو كذلك . وإن نازع منازع فيما نصححه أو نزيفه .
فلم يمكننا من أن نبين له وجوه ذلك ...

فهذه مضرة جهلنا بالمنطق ومنفعة علمنا به ويتبين أنه ضروري لمن أحب
الأ يقتصر في اعتقاداته وأدابه على الظنون ، وهي الاعتقادات التي لا يأمن
ساحبها عند نفسه أن يرجع عنها إلى أضدادها وليس بضروري لمن آثر المقام في
الاقتصار في آرائه في الظنون وقتنم بها ...

وأما موضوعات المنطق وهي التي فيها تعطى القوانين فهي المقولات
من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هي دالة على المقولات .
وذلك أن الرأى إنما نصححه عند أنفسنا بأن نتفكر وتروى ونقيم في أنفسنا
أموراً معقولات شأنها أن تصحح ذلك الرأى . ونصححه عند غيرنا بأن نحاطبه
بأقويل نفهمه بها الأمور والمقولات التي شأنها أن تصحح ذلك الرأى . وليس
يمكن أن تصحح أي رأى اتفق بأى معقولات اتفقت ، ولا أن توجد تلك
المقولات بأى عدد اتفق ، ولا بأى أحوال وتركيب اتفق ، بل نحتاج في كل

رأى نلتمس تصحيحه إلى أمور معقولات محدودة وإلى أن يكون بمدد ما معلوم وعلى أحوال وتركيب أو ترتيب معلوم،^(١).

من هذا نتبين أسس المنطق وقيمته وأهمية الحاجة إليه ومعرفة قواعده الضرورية لكل من يتصدى للاحاطة بالإلمام بأية ناحية من نواحي العرفان على صورة يقينية لا يعتمد فيها على ظواهر الأمور ولا يكتفى إزاءها بالأقويل الموروثة ولا بالروايات المتعارفة ولو تواترت وانعقد عليها الإجماع، ولا تسلك فيها سبل الأوهام أو الأخيلة أو الظنون أو الترجيحات. وكان هدف الفارابي من هذا هو الرد السلبي على المتكلمين أو ضيق الآفاق وإزادته، والطبيين وأدعياء العلم من المتحككين بالفلسفة وأنصاف المتعلمين.

ولقد أجمل هذا الأستاذ دى بوير في أسلوب عصرى فقال :

وليس منطق الفارابي مجرد تحليل للتفكير العلمى بل هو يشتمل — إلى جانب هذا — على كثير من الملاحظات، كما أنه يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة.

والمنطق عنده بالنسبة إلى العقل هو كالتحو بالنسبة إلى اللسان أى أن الأول يعصم ذهن من الخطأ في الفكر، كما أن الثانى يعصم اللسان من الزلل في النطق. غاية ما في الأمر أن النحو يختص بلغة شعب واحد، [بينما أن المنطق قانون للتعبير بلغة العقل الإنسانى عند جميع الأمم. ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها، أى من الكلمة إلى القضية إلى التماس]

والمنطق من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج ينقسم قسمين : الأول يشتمل على مسائل الحدود، وهو قسم التصور، والثانى يشتمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين وهو قسم التصديق. والتصورات — وهى التى أتصمت

(١) انظر صفحة ١١ وما بعدها من كتاب « إحصاء العلوم » للفارابي .

الحدود في جملتها من غير أن تكون لها علاقة بها — ليس لها باعتبار ذاتها علاقة بالخارج ، أعني أنها لا توصف بالصدق أو الكذب . ويقصد الفارابى بالتصورات أبسط ما يرسم في النفس أعني كلا من صور الجزئيات التي يؤديها الحس . ومن المعاني الأولية المركوزة في الذهن بفطرته كمنى الوجوب والوجود والإمكان^(١) وهذه الصورة والمعاني يقينية أولية يمكن أن يفطن لها عقل الإنسان وأن تتنبه لها نفسه . ولكن لا يمكن أن يبرهن له عليها ولا يمكن بيانها باستنباطها مما هو معلوم ، لأنها بيئة بنفسها ، ويقينية إلى أقصى درجات اليقين .

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض ، وهذه القضايا تحتل الصدق والكذب وهي تستند إلى قضايا أولية قاعة في العقل تستخرج منها بالقياس والبرهان . وهذه القضايا الأولية بيئة بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمله ، ولا يمكن الاستغناء عن مثل هذه القضايا لأنها أسس أو أصول بدئية تقوم عليها المعرفة في الرياضيات وفي بعد الطبيعة وفي الأخلاق^(٢) .

ومبحث البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هو عند الفارابى المتعلق على الحقيقة ، وليس التمرض للمعقولات ولتأليف القضايا والأقيسة منها إلا توطئة للبرهان^(٣) . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه في جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم . وأعلى هذه القوانين عند الفارابى قانون التناقض الذي به يظهر للعقل صدق قضيته أو ضرورتها مع كذب تقيضها أو استحالتها في وقت مما . وعلى هذا ينبغي إثارة قسمة

(١) أنظر ص ٣ من عيون المسائل .

(٢) ص ٤٥ من المدينة الفاضلة طبعة إيدن .

(٣) ص ٣١ من احصاء العلوم .

أفلاطون الثنائية على قسمة أرسطو المتكثرة من حيث الصلاحية للبحث العلمي . ولا يقنع الفارابي من الناحية الصورية من بحث البرهان بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد صناعة تهدي إلى السبيل الصحيحة الموصلة إلى معرفة الحقيقة . ويجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة وأن يحدث العلم ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها في تركيب القياس بل ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم ^(١) .

المعرفة العقلية :

تتأسس المعرفة العقلية عند الفارابي على نظرية العقول المشرة وكيف أفاض العقل الإيجابي أو الفعال المعرفة على العقل الهولاني فصيروه من القوة إلى الفعل ، وحوله إلى عقل مستفاد [وبذا كشفنا النقاب عن أثر أرسطو الذي يصرح بأن التصيير من القوة إلى الفعل يستلزم موجوداً هو بالفعل من قبله] ، وأبنا أن هذه هي إحدى المسائل الجوهرية التي يلح عليها المعلم الثاني ويعرضها في عدة رسائل ، ويعتبرها أهمية خاصة . وفي الحق أن هذا الفيلسوف هو الذي رسم الخطوط العريضة لنظرية العقول التي أشرت في جميع فلاسفة العصور الوسيطة من مسلمين ومسيحيين ويهود .

ليست نظرية العقول عند الفارابي كما كانت عند الكندي نظرية منعزلة بل هي على الضد من ذلك [رتبطة آتم ارتباط بالهياتة] . ومذهبه في نشوء الكون العام الذي هو عنده كل مماسك تتصل أجزاءه اتصالاً محكماً ويكمل بعضها البعض في انسجام يعتبر غاية في الاتساق [وفي هذا الشكل يثر الباحث على ارتباط العمليات العقلية وإمكان وجودها . وهو على الأخص يجد هذا الارتباط متيناً بين المعرفة

(١) أنظر في هذا وما قبله ص ١٢٥ وما بعدها من كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف دي بوير وترجمة الأستاذ عبد الهادي أبي ريدة .

عند هذا الفيلسوف وتلك الإلهيات التي يلتقى المرء فيها بتأثيرى أرسطو وأفلاطون .
بعد التوفيق بينهما من جهة ، وبينهما وبين الإسلام من جهة أخرى .

فمن أرسطو يستمير نظريته عن الكواكب ، ولكن بعد أن خلغ عليها .
التقدم الإسلامى شيئا من البساطة جعلها أقرب إلى الفهم وأدنى إلى الألفة .

ومن أفلاطون — عن طريق رسالة « ربوبية أرسطو » — اقتبس الصورة .
الجامعة لنشأة العالم والكائنات العلوية والسفلية متتبعا ذلك القانون الذى يتجه من
الواحد إلى الكثرة ، ومن الأزلى الثابت إلى الممكن المتغير ، والذى تتفق خطوطه
الريضة مع المبادئ الإسلامية الأصلية أكثر من اتفاقها مع المذهب الأرسطى
المادى . وعلى هذا النحو يصل إلى تطليل الكثرة الكائنة فى عالمنا أو عالم ما تحت فلك
القمر الذى هو أدنى حلقات سلسلة النشوء والذى عنده يفارق العالم الأدنى العالم
الأعلى ، والذى تتحقق فيه الكثرة وتبتدىء فيه المعرفة العقلية فى النفس البشرية ،
لأن تلك المعرفة هى حركة اجتماع مضادة لحركة الانفصال الأولى التى تمت أثناء
النشوء الكونى . ولا ريب أن هذه النظرية هى إحدى نواحي العظمة فى مذهب
الفارابى ، وعلى الأخص فى نظرية المعرفة العقلية التى تصدر من لدن الأول وتظل
نازلة بوساطة العقول المجردة حتى تصل إلى النفس البشرية . وليس هذا فحسب ،
بل إن الفارابى يسجل إلى جانب المعرفة العقلية اليقينية ، وسيلة من نوع آخر أو
علاقة بين النفس البشرية والحقيقة العليا ، وهى العلاقة التصوفية التى تصل إليها
النفس على أثر تخلصها من علائق العالم المحس كما سيحىء ذلك فى موضعه .

القوة العارفة أو النفس :

يتأسس رأى كل فيلسوف فى المعرفة على مذهبه فى النفس تأسيسا ذاتيا . فإذا
كان فيلسوفا ماديا لا يؤمن بالته بما بعد الطبيعة يرى أن الإنسان دائر لا يخلد منه
شيء كانت المعرفة الحسية عنده كل شيء . [وبالتالى كانت فردية أو اعتبارية كـمعرفة
السوفسطائيين التى لا ترى أى وجود للحقيقة المطلقة فضلا عن معرفتها]

وإن كان فيلسوفاً روحياً يؤمن بساوية عنصر النطق من النفس وخلوده. كأفلاطون، فإنه يضع القوة الناطقة على رأس الملكات الإنسانية ويسند إليها رياستها ورقابتها ويؤمن بوجود الحقيقة المطلقة، ويعتقد النفس على إدراكها بصورة اليقين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وإن كان فيلسوفاً واقعياً يعتمد على الحواس في نقل المعارف الخارجية وإيصالها إليها إلى العقل ليجردها ويفهمها ويحكم عليها ويسجلها كأرسطو، فإنه يرى أن المعرفة وسائل وأدوات أساسها الحس، وتاجها العقل.

لهذا كله أردنا أن نلم إمامة عاجلة برأى الفارابي في النفس البشرية وعضرها وأقسامها ودرجاتها، لنجمله أساساً لرأيه في المعرفة. وإليك هذه الإلمة:

يرى الفارابي - كما رأى الكندي من قبل وابن سينا من بعد - (أن) العنصر الأسمى في النفس روحاني محض هبط من لدن العالم الأعلى إلى الأجسام البشرية، ولكنه يمود فيقرر أن النفس لم توجد قبل الجسم كما زعم أفلاطون وأنها ليست ذلك السكان الرحال التي ينتقل من جسم إلى جسم كما زعم الفيثاغوريون وإليك نصه في هذا الشأن:

« ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون» (١).

أقسام النفس ووظائفها:

يقسم الفارابي النفس البشرية إلى أربع قوى وهي: القوة الناذية، والقوة الإحساسية، والقوة التخيلية، والقوة الناطقة.

فأما الأولى فهي التي بوساطتها يتغذى وينمو. وأما الثانية وهي الإحساسية:

(١) انظر صفحة ١١ من رسالة عيون المسائل لفارابي.

فهي التي يدرك بها الحسّات الخارجية من : مبصرات ومسموعات وملموسات وغيرها ، وأما الثالثة وهي التخيلية (فهي التي ترتب الحسّات وتحفظ أثرها بعد غيابها عن الحواس) ، وأما الرابعة وهي الناطقة (فهي التي تفكر وتميز وتحكم) ومحل هذه القوى الأربع الرئيسية القلب . غير أنه لكل من الأولى والثانية منها خدام وتوابع أو آلات لا يتحقق المقصود منها إلا بوساطتها . فالآلات القوة الغازية مثلاً هي : الفم والمعدة والكبد والطحال وهلم جرا وآلات القوة الإحساسية هي : العينان والأذنان والأنف وهكذا . وأما القوتان : التخيلية والناطقية فليس لهما توابع ولا خدام .

ويرى الفارابي أن هذه القوى الأربع ليست مستوية في الرتبة ، وإنما هي درجات بعضها فوق بعض ، وإنما لم توجد في الإنسان دفعة واحدة ، بل سبق أديانها إلى الوجود أهلها ، وأن رياستها جميعها إنما هي للقوة الناطقة التي تميز وتحكم ، فهي كما أن لها اختصاصاً تفرد به ، تستطيع كذلك أن تصدر الأوامر الفاصلة في اختصاصات القوى الأخرى . والقوة الغازية عنده (هي مادية بحتة وليست صورة لغيرها) ، وأما القوتان : الثانية والثالثة فهما مادتان من جهة ، وصورتان من جهة أخرى ، لأن القوة الإحساسية صورة للقوة الغازية ، وهي في نفس الوقت شبه مادة للقوة الخيلية ، والقوة الخيلية (صورة للقوة الإحساسية) ، وهي في نفس الوقت مادة للقوة الناطقة . وأما القوة الناطقة (فهي صورة فحسب وليست مادة لغيرها)

ويرى الفارابي أن هناك قوة خامسة ولكنها ليست مستقلة كالتقوى الأربع السابقة ، وإنما هي شبه مزيج من خواص هذه القوى الأربع كالحرارة التي تتكون من النار والشمس في وقت واحد (وتسمى القوة التروعية) ومجموع هذه القوى الخمس المتصلة تكون النفس البشرية . فكان مجموع أفعالها هي مظاهرها ووظائفها للنفس .

والقوة الناطقة تنقسم إلى قسمين : علمي وعمل . فأما العلمي فهو ثلاث

درجات ، وهي العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد . وأما العمل فهو « الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية » (١) .

وضع الفارابي العقل المستفاد في أعلى درجات النفس ويليهِ العقل بالفعل) وهو شبه هيولي للعقل المستفاد ، ويليهِ العقل بالقوة ، (وهو شبه هيولي للعقل بالفعل ، ومرتبته أدنى المراتب جميعها .

والعقل بالقوة لا يصير عقلاً بالفعل ، والعقل بالفعل لا يصير عقلاً مستفاداً (إلا بمون العقل الفعّال الفارق) الذي هو أول رتب المجرّدات المفارقة مما يلي العالم الأدنى (وهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ، ولا تكون أصلاً ، وهو بنوع ما عقل بالفعل (٢) وهو يفصل ذلك فيقول :

« وللإنسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفساً تظهر منها قوى ، بها تعمل أفعالها بالآلات الجسمية ، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمية . وتلك قوة الفعل . ومن تلك القوى التاذية والريية والمولدة . ولكل واحدة من هذه قوة تحدها . ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والإحساس والباطنة المتخيلة ، والوهم والذاكرة والمفكرة ، والقوى المحركة الشهوانية وانفضيبية التي تحرك الأعضاء . وكل واحد من هذه القوى التي ذكرناها تعمل بآلة ولا يمكن إلا كذلك ، وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة .

ومن هذه القوى العقل العملي وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية . ومن قوى النفس العقل المعلى وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهرأ عقلياً بالفعل ، ولهذا العقل مراتب يسكون مرة عقلاً هيولانيا ، ومرة عقلاً بالملكة ، ومرة عقلاً مستفاداً .

(١) أنظر صفحة ٩ من الرسالة السابقة

(٢) أنظر صفحة ١٠ من مقالة « معاني العقل »

اعتمد الفارابي على ما ذكره أرسطو في كتاب « النفس » في التفرقة بين
أربعة عقول هي العقل بالقوة أو الهيولاني . والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد
والعقل الفعال .

أما العقل بالقوة فيعرفه بقوله « هو نفس ما ، أو قوة من قوى النفس أو
شيء ما ، ذاته معدة أو مستعدة لأن تنزع ماهيات الموجودات كلها وصورها
فتجعلها كلها صورة لها . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، وهذه
الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور العقولات حتى تكون لها ماهية
منحازة ، وللصور التي فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك
الصور . فهي مادامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل
بالقوة ...

أما العقل بالفعل ، فهو العقل السابق ، وقد أخذ بالصور العقلية التي كانت
موجودة بالقوة في الأشياء الخارجية ثم انتقلت إلى الفعل أي الصورة التي كان
يمكن إدراكها ثم أصبحت مدركة بحسب الواقع . فالنفس ما دامت ليس
فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة ، فإذا حصلت فيها الموجودات
صارت تلك الذات عقلاً بالفعل ، فإذا حصلت فيه العقولات التي انزعتها عن
المواد صارت تلك العقولات معقولات بالفعل (وقد كانت من قبل أن تنزع عن
موادها معقولات بالقوة) وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل
معقولات ، فإنها معقولات بالفعل ، وأنها عقل بالفعل شيء واحد بينه ...
فالعقل بالفعل متى عقل العقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل ،
صار العقل الذي كنا نقول أولاً إنه العقل بالفعل (هو الآن العقل المستفاد)

ومن قوى النفس العقل العلمي وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهرأ
عقلياً بالفعل . ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلاً هيولانيا ، ومرة عقلاً بالملكة
، ومرة عقلاً مستفاداً ، وهذه القوى التي تدرك العقولات جوهر بسيط وليست

تجسم ، ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلاً تاماً إلا بسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال .

كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل بما أفاده من ذلك المبدأ ؛ وبذلك هيئت صارت العقولات معقولا بالفعل . والعقل المستفاد هو إلهام من العقل الفعال) وصور الموجودات هي في العقل الفعال لم تزل ولا تزال ، إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل) (والعقل الفعال يعقل أولاً من الموجودات الأكل فالأكل .

والذي يرى كل ذلك يوقن بأن لله عظمة جليلة عجيبة ، ويرى أشياء غريبة ، ولا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً . ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته التخيلية الكمال بحيث يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبله أو عما كيانها عن المحسوسات ، ويقبل عما كيات العقولات الفارقة وسائر الموجودات الشريفة وراها فيكون له بما قبله من العقولات نبوة بالأشياء الإلهية فهذا هو أكل المراتب التي تنتهي إليها القوة التخيلية . ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط . وهؤلاء تكون أفاويلهم التي يمرون بها أفاويل عما كية ورموزاً وألغازاً وتشبيهات ، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً ...

[ولا يستطيع المرء الاتصال بالعقل الفعال دفعة واحدة ، بل لا بد له من الانتقال من مجرد الاعتماد القطري للمعرفة إلى مرتبة العقل بالفعل . ومن هذه المرتبة إلى العقل المستفاد ... وأول الرتب التي بها الانسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة للعدة لأن تصير عقلاً بالفعل ، وهذه هي المشتركة للجميع فينبها . وبين العقل الفعال رتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وأن يحصل العقل المستفاد وبين هذا الإنسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية ، والعقل الفعال رتبتان . وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد

على مثال ما يكون المؤلف من المادة والصورة شيئاً واحداً ، وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هي العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط ، وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة للعقل المنفعل الذى صار عقلاً بالفعل ، والمنفعل مادة للمستفاد ، والمستفاد مادة للعقل الفعال وأخذ جملة ذلك كشيء واحد ، كان هذا الانسان هو الانسان الذى حل فيه العقل الفعال . وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة النظرية والعملية ثم فى قوته التخيلية كان هذا الانسان هو الذى يوحى إليه فيكون عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال (١) .

ومهما يكن من الأمر فإن هذه القوى التى تدرك العقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا يخرج من القوة إلى الفعل ، ولا يصير عقلاً تاماً إلا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذى يخرج به إلى الفعل ، وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد ، وهو جوهر أحدى ، وهو الانسان على الحقيقة . وله قوى تثبت منه الأعضاء ، وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله (٢) .

وأما العقل الذى يذكره أرسطوطا ليس فى كتاب البرهان ، فإنه إنما يعنى به قوة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالتقدمات الكلية الصادقة الضرورية لاعن قياس أصلاً ، ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ، أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت ؟ وكيف حصلت ؟ فإن هذه القوة جزء ما من النفس تحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً .

واليقين بالتقدمات التى صفتها الصفة التى ذكرناها . وتلك التقدمات هى مبادئ العلوم النظرية . وأما العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب

(١) انظر صفحة ٩٣ وما بعدها من كتاب النفس والعقل للدكتور محمود قاسم .

(٢) انظر ص ٧٤ وما بعدها من رسالة « معنى العقل » لفلانابسى .

الأخلاق ، فإنه يريد به جزء النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شئ مما هو فى جنس جنس من الأمور وعلى طول تجربة شئ شئ مما هو فى جنس من الأمور على طول الزمان ، اليقين بقضاياها ومقدمات فى الأمور الإرادية التى شأنه أن تؤثر أو تجتنب ، فإن ذلك الجزء من النفس سماه العقل فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق . والقضايا التى تحصل للإنسان بهذا الوجه وفى ذلك الجزء من أجزاء النفس هى مبادئ للعقل والداعى فيما يستنبط من الأمور الإرادية التى من شأنها أن تؤثر أو تجتنب . ونسبة هذه القضايا إلى ما يستنبط للعقل كمن تلك القضايا الأولى التى هى مذكورة فى كتاب البرهان إلى ما يستنبط بها . وأن تلك المبادئ لأصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شأنه من الأمور النظرية أن يعلم ولا يفعل . كذلك هذه المبادئ للعقل والداعى فيما شأنه أن يستنبط من الأمور الإرادية العملية . وهذا العقل المذكور فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق يزايد مع الإنسان طول عمره فتتمكن فيه تلك القضايا وينضج إليها فى كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم قبل . ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سماه عقلا تفاضلا متفاوتاً . ومن تكاملت فيه هذه القضايا فى جنس ما من الأمور ، صار ذا رأى فى ذلك الجنس . ومعنى ذى الرأى هو الذى إذا أشار بشئ ما ، قبل رأيه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه وإرجاعه ، وتكون مشوراته مقبولة وإن لم يقم على شئ منها برهاناً . ولذلك قد يصير الإنسان بهذه الصفة إلا إذا شاخ لأجل حاجة هذا الجزء من النفس إلى طول التجارب الذى ليس يكون إلا فى طول الزمان ، ولأن يتمكن فيه من تلك القضايا .

أما العقل الذى يذكره أرسطوطا ليس فى كتاب النفس فإنه جملة على أربابها
أجزاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال .

فالعقل الذى هو بالقوة هو نفس ما ، أو جزء نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شئ ما ، ذاته معدة أو مستعدة لأن تنزع ماهيات الموجودات كالم

وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها . وتلك الصور المنزعة عن المواد ليست منزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا أن تصير صوراً في هذه الذات ، وتلك الصور المنزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات ، ويشق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التي انزعت صور الموجودات فصارت صوراً لها . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور إلا أنك إذا توهمت مادة ما ، جسمانية مثل شمعة ما ، انتقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادة بأمرها حتى صارت المادة يميلها كما هي بأمرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة ، وتفارق صور المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها . وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منجذرة ، وللصور التي فيها ماهية منجذرة ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما ، مكعبة أو مدورة فتفوص تلك الخلقة فيها وتشمع وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها بأمرها ، فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها أحياء بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة . فعلى هذا المثال ينبغي أن تفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها أرسطوطا ليس في كتاب النفس عقلاً بالقوة . فهي مادامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة .

فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه صارت تلك الذات عقلاً بالفعل . فهذا معنى العقل بالفعل . فإذا حصلت فيه المعقولات التي انزعت عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن تنزع عن موادها معقولات بالقوة . فهي إذا انزعت صارت معقولات بالفعل بأن صارت صوراً لتلك الذات ، وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل .

بالتى هى بالفعل معقولات ، فإنها معقولات بالفعل ، وإنها عقل بالفعل شىء واحد بعينه .

ومعنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شىء . غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هى بينها تلك الصور . فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل وممقول بالفعل على معنى واحد بعينه . والمعقولات التى كانت بالقوة معقولات فهى من قبل أن تصير معقولات بالفعل هى صور فى مواد هى من خارج النفس . وإذا صارت معقولات بالفعل ، فليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل ، هو وجودها من حيث هى صور مواد ، فوجودها فى نفسها ليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل ، ووجودها فى نفسها هو تابع لساير ما يقترن بها ، فهى مرة أين ، ومرة متى ، ومرة ذات وضع ، وأحياناً هى كم ، وأحياناً هى مكيفة بمكيفات جسمانية ، وأحياناً تفعل وأحياناً تفعل^(١) وهو يُلخص هذه القوى بقوله :

« أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل بصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ، وساكن ، متجمد ، منقسم ، والثانى مبان للأول فى هذه الصفات غير مشارك له فى حقيقة الذات يناله العقل ، ويعرض عنه الوهم ، فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خلق ربك ... إن الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر ، ولا يتعين بإشارة ، ولا يتردد بين سكون وحركة ، ولذلك يدرك المعلوم الذى فات ، والمتنظر الذى هو آت ، وتسبح فى عالم الملكوت ، وتفقس فى خاتم الجبروت ... إن النفس الناطقة التى لها قوة الإدراك جوهر واحد هو الإنسان عند التحقيق ، وله فروع وقوى منبثة منها فى الأعضاء ، وأنها حادثة عن واهب الصور عند حدوث الشىء المستعد لقبوله فيه ، وهو البدن أو ما فى قوته أن يكون بدنا .

(١) انظر صفحة ٤٨ وما بعدها من رسالة معنى العقل للفارابى .

وقد أبان الأساذى بوير هذا كله فى تفصيل ننقله هنا على ما فيه من إسهاب مع مراجعة الأصيلة فيما يلى :

« ليست قوى النفس الإنسانية أو أجزاؤها متساوية فى رأى الفارابى ، بل بعضها أرقى من بعض^(١) بحيث إن القوة الدنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعلما ، وهذه بمثابة صورة فى تلك . وأفضل القوى الناطقة ليست مادة لقوى أخرى ، وهى صورة لكل الصور التى دونها . والنفس تترقى من المحسوس إلى المعقول بوساطة القوة التخيلية . على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعا أو إرادة . وكل علم يقابله عمل ، واشتياق الشيء أو كرهه يلانمان الإحساسات ولا ينفكان عنها . والنفس تقف حيال الصورة الذهنية التى تتمثل فيها موقف المصدق أو المكذب وأخيراً تأتى القوة الناطقة فتميز بين الجميل والقيح ، وتحوز الصناعات والعلوم وتحدث نزوعا إراديا نحوما تفعله ، وكل إحساس أو تخيل أو تعقل يعقبه نزوع ، وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك كما تلزم الحرارة عن جوهر النار^(٢) .

والنفس كمال الجسم ، أما كمال النفس فهو العقل ، وما الإنسان على الحقيقة إلا العقل^(٣) فمسألة العقل هى محور البحث فى الغالب والأشياء للمادية إذا صارت معقولة صار لها وجود فى العقل غير وجودها الأول ، وارتفع عنها كثير من صفات الماديات^(٤) والعقل فى نفس الطفل بالقوة^(٥) وهو إنما ينتقل إلى الفعل بعد إدراك صور الأجسام بوساطة الحواس والقوة التخيلية . غير أن هذا الانتقال من القوة إلى الفعل — أعنى حصول المعرفة الحسية — ليس فعلا للإنسان ، بل للعقل الفعال الذى هو أعلى من العقل الإنسانى فى المرتبة ، وهو عقل الفلك

(١) انظر ص ٣٤ من المدينة الفاضلة .

(٢) انظر ص ٣٤ من المراجع المذكورة و ١٤٥ من كتاب دى بوير .

(٣) انظر مسألة ٣٢ « من مقالة الأسئلة الفلسفية » .

(٤) راجع مقالة « فى معانى العقل » لفارابى .

(٥) انظر صفحة ٤٤ من المدينة الفاضلة ومن ٢٣ من كتاب الجمع بين الحكيمين

الأخير أى فلك القمر ، فالمعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل باجتهاده ، بل هي تتجلى في صورة هبة من العالم الأعلى وفي ضوء العقل الفعال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية للأجسام^(١) . وبذلك يصير الإحساس معرفة عقلية . والإحساس لا يقبل إلا الصور المنزعة من الماديات . أما عقول الأفلاك ففيها معان كلية أشرف من الأشياء المادية ، وهي سابقة عليها والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه الصور الفارقة^(٢) . وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدتها . والعقول يؤثر كل منها في الذى يليه مباشرة ، بمعنى أن كلامها يقبل فعل ما فوقه ويؤثر فيما دونه . ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى وهو الله ، حتى يقتضى إلى العقل الإنسانى ، ويسمى العقل الفعال — وهو عقل الفلك الأدنى — فعلا بالإضافة إلى العقل الإنسانى الذى ينفعل به ، والذى يسمى من أجل ذلك بالعقل الستفاد .

غير أن هذا العقل الفعال ليس فعلا دائماً ، لأن المادة تعيد فعله . أما العقل الذى هو فعال دائماً ، والتحقق تحققاً تاماً فهو الله .

والعقل الإنسانى له ثلاثة أوجه ، وذلك باعتبار كونه عقلاً بالقوة أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل الفعال . ومعنى هذا في فلسفة الفارابى أن فى الإنسان استعداداً أو عقلاً بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بوساطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء^(٣) ويصل إلى معرفة الكلى الذى سبق كل إدراك ومحدث الإدراك نفسه^(٤) .

(١) انظر من ص ٤٤ من المدينة الفاضلة وس ٧ من السياسات للمدينة وس ٤٧ من « مقال في معانى العقل » لفارابى .

(٢) انظر من ص ٤٤ — ٤٥ من المدينة الفاضلة .

(٣) انظر ص ١٤٧ من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام للاستاذ هـى بوير ترجمة الأستاذ عبد الهادي أبى ريده وصفحة ٢٤ من كتاب الجميع بين الحكميين .

(٤) انظر من ص ٤٥ من المدينة الفاضلة .

وهناك تقابل بين دجت العقل وأطوار المعرفة العقلية ودرجات الموجودات .
والأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه^(١) . والأعلى منها يرفع
الأدنى إليه ، والعقل الفعال الذى وهب الصور لكل الموجودات السفلية يميل
على جمع هذه الصور فى وحدة يؤلف الحب بين أجزائها ، وهو يجمعها أولاً فى
عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعال هو الذى وهب الصورة للمادة ، فإن إمكان
حصول المعرفة للإنسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقفان على أن يهب العقل
الفعال للإنسان معرفة هذه الصور ، ثم إن الصور المنفردة للأشياء الأرضية يجمع
شملها فى العقل الإنسانى فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى ، وغاية العقل
الإنسانى وسعادته هى أن يتحد بعقل الفلك ، وهذا الاتحاد يقربه من الله .

ويرى الفارابى كما قدمنا مراراً أن أسمى قوى النفس تتلقى معارفها عن العقل
الفعال المفاوق ، وهو مشتمل على جميع الصور مرتبة من أعلى إلى أدنى ، على
عكس ما يحدث العلم بها فى عقولنا التى تبدأ المعرفة فيها من أدنى إلى أعلى .

كيفية تحقق العرفان

يرى الفارابى أن المعرفة البشرية ثلاثة أنواع ، أولها ما يصل إلى الإنسان
عن طريق أدوات الحس التى تنقطع من المحسّات فى الحواس ثم يفعل فيها العقل
فله من التخزين والموازنة والتوفيق والتجريد .

وثانيها ما يصل عن طريق الفكر البحت الذى لا تتدخل فيه الحواس
أدنى تدخل .

وثالثها ما يأتى إلى الإنسان عن طريق التنسك الذى يرتفع بصاحبه عن
علائق الحس وغواشى المادة .

ولما كان النوع الأول معروفاً لألوانيته لدى التنسك الذى يرتفع لدى السواد الأعظم من البشرية من جهة ، وكان الفارابى وغيره من الفلاسفة الأقدمين والأخبرين قد أفاضوا فى إباتته من جهة أخرى ، فقد آثرنا فيه الإيجاز على الإسهاب ، ولكننا أردنا أن نبين هنا أن النفس الناطقة أو العقل الإنسانى المحض يستطيع أن يدرك ذاته وأن يحصل أسمى المعارف دون أى احتياج إلى الحواس والمحسات . وإليك كيف يضور الفارابى هذا النوع من المعرفة .

يرى الفارابى أن كل عقل من العقول المشرة المجردة عالم بكل ما فى الكون من معلومات ولكن بطريقة كلية غير قابلة للتجزؤ ، لأن التجزؤ من خواص المادة وما يتصل بها . وليس للعالم العلوى صلة بالمادة . وإذن فليس فيه أثر للتجزئة ، ولكن لما كان من غير الممكن أن يفيض العقل الماشر على مادونه من الكائنات المتعددة هذه المعرفة، وهى بمجالها من الوحدة والكلية لتباين طبيعة الوحدة الكلية مع طبيعة التعدد والتجزؤ ، فكان لا بد لهذه المعرفة أن تتجزأ وتعمد . وهذا هو الذى حدث فى معارف الكائنات التى هى دون مرتبة العقل الماشر . غير أن التجزؤ يحمل هذه المعرفة أدنى مرتبة من المعرفة الكلية الحاصلة للموجودات المجردة . ولذلك كان كل عمل العقل البشرى هو محاولة إعادة هذه المعرفة إلى وحدتها وكليتها الأوليين ، ليعود لها كالمها الأول . وبقدر ما ينتج العقل فى هذا التوحيد يحصل له الكمال الذى يستتبع قربه - بقدر الطاقة البشرية - من العقول المجردة . وهاك عملية هذه المحاولة :

أسفلنا لك أن قوى النفس عندهذا الفيلسوف أربع، وهى: الغاذية والإحساسية والتخيلية والناطقة . وإذا كان لا شأن لنا بالناظية ، لأنها لا علاقة لها بالمعرفة ، فلنر الآن كيف تنتقل المعارف فى القوى الثلاث الأخرى ، وكيف ترتقى إلى النقاء شيئاً فشيئاً حتى تقرب من الكائنات العليا . لاتكاد الحواس تقع على الحسات

حتى تنتزع منها صورة سالحة للعقل . وعلى ذلك يحدث في النفس نزاع داخلي
تلتقل بعده الصورة من درجة الحس الشخصي إلى درجة الحس المشترك ، ثم إلى
درجة الخيال . وفي كلتا هاتين الدرجتين ترتقى الصورة إلى النقاء نوعاً ما وإن
كانت لا تخلص نهائياً من المادة . وبعد أن تحصل في الخيلة ، تمتد إليها سلطة
القوة الناطقة التي هي في هذه الحالة لاتزال ممثلة في العقل بالقوة لتجردها من
علائق المادة . ولكن هذا التجرد هو بالقوة كمصدره . ولهذا يظل شبه معدوم
حتى يتحقق وجوده الواقعي بانتقال العقل من القوة إلى الفعل .

وبوساطة عمل هذه القوة بعد صيرورتها ملكة بالفعل تتكون الكليات من
تلك الصور الجزئية المرتبة . وبعد ذلك توجد درجة العقل المستفاد الذي لا يتيسر
إلا للخاسة الذين وصلوا إلى حالة معينة . وفي هذه المرتبة من مراتب العقل تصل
المعرفة البشرية بوساطة الصفات المشتركة إلى غايتها . وعند ذلك تتحقق لها
وحدتها وكايتها اللتان كانتا قد فارقتاها عند تجزئتها على أثر فيضائها من لدن
العقل الماشر .

وعند الفارابي أن أصحاب هذه المرتبة هم وحدهم الذين وصلت عقولهم
إلى السكال في سقل مرايا نفوسهم ، وفي جعلها قادرة على تخليص العقولات من
غواشي المادة وعلى تفهم العام المشترك في الشخصيات . وبالتالي على تفهم الحدود
الجامعة للأمانة . وبالإجمال صارت معينة بتلقى إلهام الملائكة الأعلى مع عدم الخلوص
التام من العالم الأدنى ، وسمت عن نفوس العامة التي يشغلها الظاهر عن الباطن
والمحس عن العقول ، وهم وحدهم عندهم الجديرون بالاتصال بالعقل الماشر ،
وبتلقى الوحي وبنييل السامدتين : الدنيوية والأخروية بالخلود . وهو في هذا يقول :
« فص : الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفياً
عنه اللواحق الغريبة ، مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقوة لها

تسمى : العقل النظرى ، وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كسقال لها ، وهذه العقولات ترسم فيها من الفيض الإلهى كما ترسم الأشباح فى المرايا المتقيلة . إذا لم يفسد سقالها بطبع ولم يعرض بجهة من سقالها عن الجانب الأعلى شغل . بما تحتمها من الشهوة والغضب والحس والتخيل . فإذا عرضت عن هذه وتوجهت . لتقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا .

فص : الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يمترق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتمدى تأثيرها من بدنها أجسام العالم وما فيه ويقبل العقولات من الروح والملائكة بلا تلميم من الناس .

فص : الأرواح العامية الضميمة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن . وإذا ركنت إلى مشعر غابت عن الآخر . وإذا احتجبت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى . فكذلك البصر يحتل بالسمع ، والخوف يشغل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن الذكر ، والتذكر يصرف عن التفكير ، والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن ، (١) .

المعرفة التكمية : —

لا ينبغي أن نفهم أن هذا النمط العقل الذى سلكه الفارابى إلى المعرفة المؤيدة بالنطق والناجحة من عمل الذهن البحت ، قد بمد به عن النماذج الأخرى المؤيدة إلى المعرفة ، أو قطع كل صلة تصل النفس البشرية بالملأ الأعلى ، كلا فإننا بينما نراه فى بعض مؤلفاته منطقيا قاسياً لا يأبه إلا للقوانين الصارمة ، ويحترم العقل ويعترف له بمكانه المكين بين حلقات سلسلة الموجودات العليا ، نشاهده فى البعض الآخر ناسكا بصيريا يعلن أن الحق لا يتكشف تماما إلا لمن نزع لباس المادة وانمى فى نور الشهود ، لأن النفس إذا نبذت العالم المحس استطاعت أن تتصل بالموجود الأول وتسمع بفتاها فيه . وهو فى هذا يقول :

(١) انظر ص ٤١ و ٤٢ من كتاب شرح فصوص الحكم لفارابى .

« فص : إن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ، فاجتهد أن ترفع
الحجاب وتتجرد ، فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره ، فإن ألت فويل لك ،
وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك ، وكأنك في صقع المسكوت فتري
ملاعين رأيت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فآخذ لك عند الحق عهداً إلى
أن تأتيه فرداً (١) .

(١) اطرس ٢٩ من الكتاب المذكور .

الفصل الحادى عشر

المعرفة عند ابن سينا

تكميل :

لسنا فى حاجة إلى أن نتحدث هنا عن حياة الشيخ الرئيس ابن سينا التى شغلنا
التحدث عنها عدداً عظيماً من صفحات المؤلفين القدماء والحديثين فى الشرق
والغرب ، والتى كانت مثلاً حياً من أمثلة التباين والتعارض : فتارة نشاهده
مترعباً على كرمى الوزارة عن جدارة واستحقاق يفوقان هذا المنصب أضعافاً
وأضعافاً ، وأخرى نشيحه إلى السجن بنظرات الأسمى والأسف ، حاققين على
الطفاة والمستبدين الذين حرموه نعمة الحرية خضوعاً لأهوائهم الخاصة ، وإذعاناً
لرغباتهم الفردية . وثالثة تترامى إلينا الأنباء بأنه فر من وجه طاغية منتصر إلى
كنف عدوه ، أو إلى إمارة محايدة يبتغى فيها الهدوء والسلام . ولسنا فى حاجة
إلى أن نسجل أنه كان أحد طلائع العقلية الإسلامية المتأخرة التى شرفت
ولا تزال تشرف الشرق قديمه وحديثه ، ولسنا كذلك فى حاجة إلى أن نثبت
أنه كان فى حقيقته يبعثه العقر ، ونسيج الواحد ، وفريدة المقدم ، وأنه كان فيلسوف
عصره ، وطبيب زمانه ، وأن منتجاته كانت موسوعة عظمى لانقصها أية معرفة
وصلت إليها الإنسانية إذ ذاك ، وأنها كانت رمزاً عاماً للنشاط البشرى فى أدق
خصائصه ، بل إجمالاً لإنتاج العقل الانسانى فى أسنى مواقفه . ومما لا ريب فيه
أن عمورنا الحديثة لاتكاد تقدم إلينا شخصية مماثلة لهذا الفيلسوف اجتمعت
لها عقلية نقادة ، وأفق متسع ، وطبيعة قوية ، ونفس حرة ، وإرادة فولاذية
كهمه الجوانب التى نستشفها واضحة بل وضاعة عند ابن سينا .

غير أننا فى هذه الإماعة الموجزة سوف لانمرض لهذا الإنتاج العملاق الذى

أفردنا له عدة مواضع من كتبنا وبحوثنا ، وإبنا سنمر معك هنا بجانب واحد من جوانب مذهبه وهو المعرفة بقسميها العقلي والتسكي .

المعرفة العقلية

لا نستطيع إبانة مذهب ابن سينا في المعرفة إلا إذا عرضنا — في شيء من البسط — تعريف الفلسفة وأقسامها عند هذا الفيلسوف ، وقد أشرنا في الفصل الأول إلى هذه الأقسام إشارة خاطفة ، وسجلنا في أحد هوامشه أننا نحفظ بتفاصيلها الوافية للشيخ الرئيس ، لأنه هو خير من جلاها من فلاسفة المسلمين ، بل خير من نص منهم في وضوح على أن غاية الفلسفة النظرية هي الحق ، وأن العقل قادر آتم القدرة على إدراك الحقيقة المطلقة والإحاطة بوسائلها ، والسير بخطى ثابتة نحو معرفة أسرار الكون وخفايا الوجود . وإليك هذمه الإبانة التفصيلية .

تعريف الفلسفة وأقسامها :

عرف ابن سينا الفلسفة بأنها « صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله لتتصرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى في الآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

وتنقسم إلى قسم نظري مجرد ، وقسم عملي . والقسم النظري هو الذي الناية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بمجال الموجودات ، والقسم العملي هو الذي الناية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات ، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى في أمر يحصل بكسب الإنسان ، ليكتسب ما هو الخير منه ، فلا يكون المقصود منه حصول رأى فقط ، بل حصول رأى لأجل عمل . فغاية النظرى هي الحق ، وغاية العمل هي الخير .

وأقسام الفلسفة النظرية ثلاثة : الأول القسم الأعلى ، والثاني القسم الأوسط ،
والثالث القسم الأدنى .

فأما الأعلى فهو مالا يتعلق موضوعه لا في وجوده ولا في حده بالمادة . ومثاله
من الجهة الذاتية ذات البارى جل وعلا .

ومن جهة الصفات : الهوية والوحدة والكمرة ، والعلية والجزئية والكلية ،
والتمامية والنقصانية وما أشبه هذه المعاني . ويسمى هذا القسم بالإلهى ، وهو
مكون من علوم أصلية وأخرى فرعية . فأما الأصول فهي خمسة : الأول منها
المنظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات من : الهوية والوحدة والكمرة
والوافق والخلاف ، والتضاد والقوة والفعل ، والملة والمعلول .

والثاني هو النظر في الأصول والمبادئ مثل الطبيعيين والرياضيين ، وعلم المنطق
ومناقضة الآراء الفاسدة فيها .

والثالث هو النظر في إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرده
وربوبيته وامتناع مشاركة موجود في مرتبة وجوده ، وأنه وحده واجب الوجود
بذاته ، ووجود ما سواه يجب به . ثم النظر في صفاته وأنها كيف تكون صفاته ،
وأن المفهوم من لفظ كل صفة : ما هو ، وأن الألفاظ المستعملة في صفاته مثل :
الواحد والوجود والتقديم والعالم والقادر لا يدل كل واحد منها على معنى آخر ،
ولا يجوز أن يكون الشيء الواحد الذى لا كثرة فيه بوجه ، له ممان كثيرة ،
كل واحد منها غير الآخر ، ومعرفة كيف يجب أن تفهم هذه الصفات له حتى
لا توجب في ذاته غيرية أو كثرة تعدد في وحدانيته الذاتية الحقيقية .

والرابع هو النظر في إثبات الجواهر الأول الروحانية التى هى مبدعاته وأقرب
مخلوقاته منزلة عنده . والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها . والغنى
الغنى يتعلق بكل منها في تميم الكل . وهذه رتبة الملائكة الكرويين ، ثم

في إثبات الجواهر الروحانية الثانية التي هي بالجملة دون جملة الأولى ، ودون درجاتها وطبقاتها وأقوالها . وهذه هي الملائكة الموكلة بالسموات وحلة العرش ومدبرات الطبيعة . ومتمهدات ما يتولد في عالم الكون والفساد .

والخامس في تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية التي بعضها عاملة محرّكة ، وبعضها مروية عن رب العالمين : وحيه وأمره . والدلالة على ارتباط الأرضيات بالسمويات . والسمويات بالملائكة العاملة والعاملة بالملائكة البليغة الممثلة وارتباط الكل بالأمر الذي ماهو إلا واحدة كلح بالبصر . وبيان أن الكل المبدع لا تفاوت فيه ولا فطور ، ولا في أجزائه ، وأن مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض ، وأن الشر ليس فيه بمحض ، بل هو الحكمة وهو ينبع في جهة الخير . فهذه أقسام الفلسفة الأولى، أعلى العلم الأعلى أو الإلهي ، ويشتمل عليه كتاب « ميتافيزيقا » أي ما بعد الطبيعة . ويرف جميع هذا بالبرهان اليقيني . هذه هي أصول القسم الإلهي من الفلسفة النظرية . أما فروعه فمنها معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي ، وأن الوحي كيف يتأدى حتى يصير مبصراً مسموعاً بعد روحانيته ، وأن الذي يأتي خاصة تكون له ، وتصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة . وكيف يجبر بالغيب ، وأن الأبرار الأتقياء كيف يكون لهم إلهام شبيه بالوحي إلى آخره .

ومن ذلك علم المواد ، ويشتمل على تعريف الإنسان أنه لولم يبعث بدنه مثلاً ، كان له بقاء روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين ، وكلت الروح التقية التي هي النفس اللطيفة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير التي يوجبها الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة .

هذه أمثلة من أصول وفروع القسم الإلهي الأعلى أو الفلسفة الأولى ، أو العلم الإلهي وهو رأس الفلسفة النظرية على الإطلاق .

أما القسم الأوسط ، فهو ما كان وجود موضوعه متعلقاً بالمادة دون حده ، وذلك مثل التربيع والتدوير والسكرية والخروطية ، ومثل المدد وخواصه ، فإنك

تفهم الكرة من غير أن محتاج في تفهمها إلى فهم أنها من خشب أو ذهب أو فضة .

وكذلك تفهم التتمير من غير حاجة إلى فهم الشيء الذى فيه التتمير ، ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتتمير والاحديداب لا توجد إلا فيما يحملها من الأجرام الواقعة في الحركة ، وهذا القسم الأوسط يسمى بالقسم الرياضى ، وهو أيضاً له أصول وفروع ، فأما أصوله فهى أربعة يجترئها فيما يلى :

(١) علم العدد (٢) علم الهندسة (٣) علم الهيئة (٤) علم الموسيقى

(١) فعلم العدد يعرف منه حال أنواع العدد وخاصة كل نوع في نفسه ،

وحال النسب بعضها من بعض .

(٢) وعلم الهندسة يعرف منه حال أوضاع الخطوط وأشكال السطوح ،

وأشكال المسطحات والنسب كلها إلى المقادير كلها بما هى مقادير ، والنسب التى لها بما هى هى ذوات أشكال وأوضاع . ويشتمل عليه كتاب « إقليدس » .

(٣) وعلم الهيئة يعرف فيه حال أجزاء العالم فى أشكالها وأوضاع بعضها

عند بعض ، ومقاديرها وأبعاد ما بينها ، وحال المحركات التى للأفلاك والتى للكواكب ، وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التى بها تم المحركات . ويشتمل عليه كتاب « المجسطى » .

(٤) وعلم الموسيقى يعرف منه حال النغم ويعطى الملة فى اتفانها واختلافها ،

أو حال الأبعاد والأجناس والجموع والانتقالات والإيقاع ، وكيفية تأليف اللحن والهداية إلى معرفة الملاحى كلها بالبرهان .

أما العلوم الفرعية لهذا القسم فهى كثيرة إذ لكل علم من العلوم الأصلية عدة

فروع فمن فروع علم العدد مثلاً الجمع والتفريق والجبر .

ومن فروع الهندسة علم المساحة ، وعلم الحيل المتحركة ، وعلم جبر الأمتال ،

وعلم الأوزان ، وعلم الآلات الجزئية ، وعلم المناظر والرايا ، وعلم نقل المياه .

ومن فروع علم الهيئة الزيجات والتقاويم . ومن فروع علم الموسيقى اتخاذ الآلات العجيبة الغريبة مثل : الأرغل وما أشبه .

أما القسم الأدنى من أقسام الفلسفة فهو ما كان وجود موضوعه، وحده متملقين بالمادة أو بالأحوال الخاصة بالمادة . فالأولى مثل أجرام الفلك والناصر الأربعة وما يتكون منها . والثانية مثل الحركة والتغير والاستحالة والكون والفساد والنشوء والبلى والقوى والكيفيات التي عنها تصدر هذه الأحوال وسائر ما يشبهها .

ويسمى هذا القسم من الفلسفة النظرية بالقسم الطبيعي . وهو كسالفه مؤلف من علوم أصلية وأخرى فرعية . فالأصول ثمانية ، الأول ما تعرف به الأمور العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة الطبيعية ، وتعلق الحركات بالحركات وإثباتها إلى محرك أول واحد غير متحرك وغير متناهي القوة ، لا جسم ولا في جسم . ويشتمل عليه كتاب « الكيان » .

والثاني تعرف به أحوال الأجسام التي هي أركان العالم ، وهي السماوات وما فيهن والناصر الأربعة وطبائنها وحركاتها .

والقسم الثالث يعرف منه حال الكون والفساد ، والتوليد والنشوء والبلى والاستحالات مطلقاً من غير تفصيل . ويبين فيه عدد الأجسام الأولى القابلة لهذه الأحوال ولطيف الصنع الإلهي في ربط الأرضيات والسماويات ، واستيفاء الأنواع مع فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين اللتين إحداهما شرقية والأخرى غربية منحرفة عنها ، ومواجهة لها ، ويحقق أن هذه كلها بتقدير العزيز العليم . ويشتمل عليه كتاب « الكون والفساد » .

والرابع هو ما يتكلم فيه عن الأحوال التي تعرض في الناصر الأربعة قبل الامتزاج لما يعرض لها من أنواع الحركات والتخلخل والتكاثف بتأثير السماويات فيها فيتكلم عن العلامات والشهب والمفيوم والأمطار، والرعد والبرق ، والهالة

وقوس قزح ، والصواعق والرياح والزلازل والبحار والجبال . ويشتمل عليه ثلاث مقالات من كتاب « الآثار العلوية » .

والخامس يعرف منه حال الكائنات المعدنية. ويشتمل عليه كتاب «المادن» . وهو المقالة الرابعة من « الآثار العلوية » .

والسادس يعرف منه حال الكائنات النباتية، ويشتمل عليه كتاب «النبات» .

والسابع يعرف منه حال الكائنات الحيوانية . ويشتمل عليه كتاب « طبائع الحيوان » .

والثامن يشتمل على معرفة النفس والقوى الداركة التي في الحيوانات وخصوصاً التي في الإنسان ، ويبين أن النفس التي في الانسان لا تموت بموت البدن ، فإنها جوهر روحياني إلهي . ويشتمل عليه كتاب « النفس والحس والمحسوس » .

أما العلوم الفرعية في هذا القسم الطبيعي فنبا :

(١) الطب ، والفرض منه معرفة مبادئ البدن الإنساني وأحواله من الصحة والمرض وأسبابهما ودلائلهما ليدفع المرض ويحفظ الصحة .

(٢) أحكام النجوم، وهو علم تخميني ، والفرض منه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض ، وقياسها إلى درج البروج ، وقياس جملة ذلك إلى الأرض على ما يكون من أحوال أدوار العالم والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والاختيارات والمسائل .

(٣) علم الفراسة ، والفرض منه الاستدلال من الخلق على الأخلاق .

(٤) علم التعبير ، والفرض منه الاستدلال في التخيلات الحكيمية على مشاهدته النفس من علم الغيب ، فخيالته القوة الخييلة بمثال غيره .

(٥) علم الطلسمات ، والفرض منه تزيج القوى السماوية بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريباً في طام الأرض .

(٦) الفيرنجيات ، والتعرض منه تمزيج القوى في جواهر العالم الأرضي .
لتحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب .

(٧) علم الكيمياء ، والتعرض منه سلب الجواهر المعدنية خواصها وإفادتها
خواص غيرها ، وإفادة بعضها خواص بعض ، ليتوصل إلى أمحاء الذهب والفضة من
غيرها من الأجسام هذا كله في الفلسفة النظرية . أما الفلسفة العملية فهي كذلك
تتقسم إلى ثلاثة أقسام . الأول الأخلاق الشخصية ، والثاني تدير الأسرة ، والثالث
السياسة . وقد نشأ هذا التقسيم كما نشأ تقسيم الفلسفة النظرية من طبيعة الحياة
لأن الإنسان إما أن يكون منفرداً ، وإما أن يكون مجتمعا مع غيره . فإذا كان
منفرداً وجبت عليه العناية بأخلاقه الشخصية التي إذا انتظمت وصلت إلى السعادة .
ويشتمل على هذا القسم - فيا يرى ابن سينا - كتاب « الأخلاق إلى
نيقوماخوس » لأرسطو .

وإذا كان الإنسان مجتمعا مع غيره ، فإما أن يكون في حالة اجتماع ضيق
محصور كاجتماع الأسرة ، وإما أن يكون في دائرة واسعة كالمدينة والدولة . فإن
كانت الأولى ، فقد وجب عليه أن يعنى بتنظيم علاقته الأسرية مع زوجته وبنيه
وخدمه ، وفيه كتب تدير المنزل ، وهي كثيرة . وإن كان في دائرة واسعة
كالمدينة أو الدولة فقد حقت عليه العناية بتنظيم أحوال هذه الدائرة بما يضمن لها
السعادة والكمال . وقد اشتمل على هذا القسم كتابا أفلاطون وأرسطو
في السياسة .

الآن وبعد أن بسطنا أقسام الفلسفة عند ابن سينا وذكرنا العلوم المتفرعة عن
كل قسم منها والتي هي ضرورية للمعرفتين الحسية والعقلية ، والتي لا يستغنى عنها
دارس هذه النظرية عند مفكرى المسلمين ، نرى لزاما علينا لتحقيق الغاية التي
رمى إليها في هذا الكتاب أن نلعب لإلحاحه سريعه إلى رأى ابن سينا في النفس
لأنه هو الأساس الوحيد لرأيه في المعرفة سواء كانت عقلية أم تنسكية . وإليك
هذه الإلحاح :

النفس :

يلاحظ الناظر في كتب ابن سينا أنه يعالج النفس بطريقتين متباينتين لامت
إحداها إلى الأخرى بصلة . فأما الأولى فهي علمية خالصة يرى عليها طابع أرسطو
الذي يمزج الطبيعة بما وراء الطبيعة ، ويضع الثاني في موضع الاجتياز إلى الأولى ،
والذي يسلك دائماً في مثل هذه الشؤون سبيل تحليل الجسم إلى عناصره وأخلطه
المكونة لمزاجه وإثبات أثر كل ذلك في النفس .

أما الطريقة الثانية فهي صوفية إشرافية ظاهر عليها آثار أفلاطون وأفلوطين
بوضوح . وسنلم هنا ، في إيجاز ، بكلتا الطريقتين . أما إلامنا بالأولى فلأنها رأيه
العلمي الذي منى به في كتب : الشفاء والنجاة والإشارات ، والذي ينبغي أن
يدرس في قسم الطبيعيات من فلسفته على الأقل . وأما دراستنا للثانية فلأن الحكم
على أي فيلسوف دون استيعاب أهم فلسفته على الأقل ضرب من التسرع .

ومما يؤيد ذلك أن ابن طفيل قد استخف أشد الاستخفاف بكل حكم بصدر
لابن سينا أو عليه قبل الاطلاع على فلسفته الإشرافية . ونحن معه في هذا
الاستخفاف على أمم وفاق . وإليك موجز هذين الرأيين :

قدم ابن سينا لتعريفه العام للنفس بقوله :

« إن أول ما يجب أن تتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمى قسائم
تتكلم فيما يتبع ذلك » . وهو يبسط هذا فيقول في رسالته « في القوى النفسية »
ما يلي : -

« إن من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أئنته «أي وجوده»
فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح . فواجب علينا إذن أن نتجرد
أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة منها

وإيضاح القول فيها^(١) ثم يأخذ بعد ذلك في إثبات وجودها قبل حدها تمثيلاً مع مبدئه هذا فيقول : —

« إنا نشاهد أجساماً تحس وتتحرك بالإرادة ، بل نشاهد أجساماً تفتدى وتتمو وتولد الثل ، وليس ذلك بجسميتها ، فبقي أن تكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها والشيء الذى يصدر عنه هذه الأفعال نسميه نفساً » ويقول : « إن هناك آثاراً تبدو علينا ولا يمكن تفسيرها إلا إذا سلمنا بوجود النفس . وأهم هذه الآثار هى الحركة والإدراك ، إذ لا يمكن تعليل الحركة التلقائية بدون نفس مثل حركة الطائر الذى يخلق فى الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض . وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محرراً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس . والإدراك امتازت به بعض الكائنات على بعض . وإذن لا بد للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة^(٢) . وقد حد هذا المعنى الشامل فى « رسالة الحدود » بقوله « إنها اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات وإنها كمال جسم طبيعى لذى حياة بالقوة ، أو إنها جوهر غير جسم هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى أى عقلى بالفعل أو بالقوة^(٣) » .

النفس البشرية

عرف ابن سينا النفس البشرية بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار التكرى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية ، وبأنها هى الشيء الذى له هذه القوى ، وهو كما تبين بجوهر

(١) انظر ص ٨ من رسالة القوى النفسية لابن سينا .

(٢) ص ٢٠ وما بعدها من الرسالة المذكورة .

(٣) انظر رسالة الحدود .

مفرد ، وله استمداد نحو أفعال لا يتم بعضها إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية وبعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجة ما ، وبعضها لا يحتاج إليه البتة .

وفي موضع آخر يقول :

« تتنوع الأحوال النفسية وتختلف ، فثلاثا نر ونحزن ، ونحب ونكره ، وننفى ونثبت ، ونحلل ونركب ، ونمحن في كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف ، وتوحد المؤلف . فلو لم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها ، وطفى بعضها على بعض . وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة . كلاهما يلم الشمث ويبعث على النظام والترتيب ،^(١) ويقول أيضاً :

« الجسم محتاج إلى النفس تمام الاحتياج في حين أنها لا تحتاج إليه في شيء . ولا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة ، بينما النفس هي هي ، سواء اتصلت بالجسم أم لم تتصل به . ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ، لأنها مصدر حياته وحركته ، وهى العكس تعيش النفس بممزل عن الجسم . ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبيهاً من الأشباح ، في حين أنها يالاتصال والصعود إلى العالم العلوى تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم^(٢) .

ومن آيات ثبوت القوة الناطقة وتفريدها بالاستقلال واستطاعة استغنائها عن جميع القوى البدنية وإمكان إدراكها لذاتها بغض النظر عن لباس البدن ، ذلك النص الذى سبق به ابن سينا ديكرت بمدة قرون والذى أطلق على هذا الأخير من أجله اسم « أبى الفلسفة الحديثة » . وإليك هذا النص :

(١) س ٣٦٢ ج ١ من الشفاء وس ٣١٠ من النجاة .

(٢) س ٢٨٥ ج ١ من الشفاء

« يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة، خلق كاملاً . لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجيات ، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هويلاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوجه إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تناس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، ولا يشك في إثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ، ولا باطناً من أحشائه ، ولا قلباً ، ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل بدأً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ، ولا شرطاً في ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت . والتقريبه غير الذي لم يقربه . فإن للذات التي أثبتت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي يثبت»^(١) وفي موضع آخر يقول :

« لو خلق الإنسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه واتفق أن لم يحسها ولا تلمست ، ولم يسمع صوتاً ، وجعل جميع أعضائه ، وعلم وجود أئنته شيئاً ما مع جهل جميع ذلك ، وليس المجهول بعينه هو المعلوم ، وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالتياب التي صارت — لنوام لزومها إيانا — كأجزاء منا عندنا . وإذا تخيلنا أنفسنا لم نتخيلها عراة بل نتخيلها ذوات أجسام ... والسبب فيه دوام اللزومة ، إلا أننا قد اعتدنا في التياب من التجريد والطرح ما لم نعتده في الأعضاء ، وكان ظننا الأعضاء جزءاً منا أكد من ظننا التياب جزءاً منا ، فبين من هذا أن لهذه القوى مجما هو الذي تؤدي كلها إليه، وأنه غير جسم وإن كان مشاركاً للجسم أو غير مشارك»^(٢) .

ومن دلائل وجود هذا المجمع المشترك الذي هو النفس الناطقة أو الإنسان على الحقيقة أو « الأنا » التي سبق ابن سينا ديكارت إلى كشف مصباحه ، وطى سناه كشف كل « اللا أنا » قول الشيخ الرئيس :

« إن الإنسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصرى ، واشتهيته أو غضبت منه ، كذلك يقول أخذت يدي ، ومشيت برجلي ، وتكلمت بلساني ، وصمت بأذني ، وتفكرت في كذا وتوهمت ، وتخيلته . فتحسن نسلم بالضرورة أن في الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات ، ويجمع هذه الأفعال ، ونسلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجماً لهذه الإدراكات والأفعال فإنه لا يبصر بالأذن ، ولا يسمع بالبصر ، ولا يمشى باليد ، ولا يأخذ بالرجل . ففيه شيء يجمع لجميع الإدراكات والأفعال . فإذا الإنسان الذي يشير إلى نفسه بـ « أنا » مغاير لمجمل أجزاء البدن فهو شيء وراء البدن» (١) .

ومهما يكن من الأمر فإنه يجب له هذه القوى - أى الشهوانية والغضبية والمدركة - روابط يجمع بينها كلها ، نسبتها إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس ، فإننا نعلم أن هذه القوى يشغل بعضها بعضاً ، ويستعمل بعضها بعضاً . وهذا الشيء لا يجوز أن يكون جسماً ... ولا اعتراض على أن النفس غير جسم لأن هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى ، فيفيض عنها بعضها في الآله وبعضها يختص بذاتها ... وأما الجسم فلا يمكن أن تكون هذه القوى كلها فائضة عنه ، فإن نسبة القوى إلى الجسم ليس على سبيل الفيضان ، بل على سبيل القبول (٢) .

وأياً ما كان فإن الشأن الأول والأخير في القوى الباطنة هو التمثل المباشر لأنها هي وحدها التي جعلت الإنسان إنساناً ، أو بالحري هي التي ميزت هذا الكائن ونوعه عن بقية أنواع الجنس الحيواني وصيرته قيناً بالاحترام ، وهي التي كانت مناط الملاقة بينه وبين الملائ الأعلى . ولذلك عرفنا على هذا الاعتبار بأنها : جوهر غير جسم هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى أى عقل

(١) انظر رسالة معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا .

(٢) انظر الجزء الأول من الشفاء لابن سينا ص ١٦٢ .

بالفعل أو بالقوة . والذي بالقوة هو فصل للنفس الإنسانية . والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية اللائكية^(١) .

ولما كانت المرتبة الأولى من النفس الناطقة هي التي تعيننا أولاً ، فقد وجب علينا أن نبدأ ببيانها فعملنا أنها مؤلفة عند ابن سينا من قوى كثيرة كالحواس والحس المشترك والواهمة والخيلة والحافظة والناطقة ، وأن نحدد وظيفة كل واحدة من هذه القوى . وهالك هذا التحديد :

« إن وراء الشاعر الظاهرة شبكا وجبائل لاصطياد ما يقتضيه الحس من الصور . فمن ذلك قوة تسمى مصورة ، وقد رتبت في مقدم الدماغ ، وهي تستثبت صور المحسات بعد زوالها عن مسامطة الحواس وملاقاتها فنزول عن الحس ، ويبقى فيها قوة تسمى وهما ، وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس مثل القوة التي في الشاة إذا تشبعت سورة الذئب في حاسة الشاة ، تشبعت هداوته ورداءته فيها إذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك . وقوة تسمى حافظة ، وهي خزانة ما يدركه الوهم ، كما أن الصورة خزانة ما يدركه الحس ، وقوة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتها : المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض ، وتفصل بعضها من بعض ، وإنما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل ، فإن استعملها الوهم تسمى متخيلة^(٢) .

وليست هذه القوى عند ابن سينا طبعاً في درجة واحدة ، بل إن بعضها رئيس مخلوم، والبعض مرعوس خادم . وقد أبان فيلسوفنا مرتبة كل قوة من تلك القوى في المقالة السادسة من طبيعيات النجاة .

أسهب ابن سينا في بيان هذه القوى ووظائفها إسهاباً يحول الإطناب بيننا .

(١) ص ١٠ من رسالة الحدود .

(٢) ص ٢ من رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها .

وبين مجاراته فيه إلا أننا نستطيع أن نقول : إن اقوة الناطقة تنقسم عنده إلى خمس درجات الأولى درجة القوة ، وهي بدورها تقال على ثلاث أحوال أيضاً . الحالة الأولى هي حالة عدم حصول الشيء بالفعل مع عدم حصول ما به يحدث . والثانية هي حالة عدم حصول الشيء مع وجود ما به يحدث وجوداً ناقصاً . والثالثة حالة عدم حصول الشيء ، مع توفر وجود ما به يحدث ، وتأخر القصد فقط .

أما الدرجة الثانية فهي تسمى درجة العقل بالفعل بالنسبة إلى الدرجة الأولى ، وإن سميت درجة العقل بالقوة بالنسبة إلى الثالثة ، وهي درجة تعقل البديهيات . والدرجة الثالثة هي درجة العقل بالفعل بالمعنى الكامل . والرابعة درجة العقل المتفاد . والخامسة درجة الصديقين الملمهين ، وهي أسمى الدرجات عند ابن سينا .

ولا يشترط الوصول إلى الدرجة الرابعة لتحقيق الدرجة الخامسة إلا عند متفلسفي الفلاسفة كابن سينا والفارابي واضراهما من الإشراقين ، لأنهم يرون أن تأملات الجاهلين لا توصل إلى شيء ذي بال من كشف الحجب عن أسرار الكون وخفايا الوجود . ولذا يجب علينا أن نغني عناية خاصة بهذه الدرجة العقلية قبل أن نبسط المرتبة التنسكية عند الشيخ الرئيس ، ما دام أن الإنسانية الكاملة أو القريبة من الكمال عند هذا الفيلسوف لا تتحقق إلا بتهيئة الوسائل الضرورية لإنتاج القوة الناطقة . وإذا ثبت أن هذه القوى هي الإنسان على الحقيقة ، فإن أخص الخواص بالإنسان هو تصور العاني العامة المجردة عن المادة كل التجريد . . . والوصول إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية ، فهذه الأحوال والأفعال المذكورة هي مما يوجد للإنسان وجلها يختص به الإنسان وإن كان بعضها بدنياً لكنه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس التي للإنسان (١) .

(١) انظر ص ٣٤٧ من الجزء الأول من الفناء .

وهذه الدرجة الأخيرة هي التي تقتادنا إلى رأيه التنسكي الذي سنسجله هنا بعد أن نشير إلى مصدر معرفته العقلية .

المعرفة السينية وأنواعها

لا يكاد رأى ابن سينا في مصدر المعرفة يختلف عن رأى الفارابي ، إذ هو يرى مثله أن مأتى المعرفة الإنسانية هو فيض العقل الفعال الذي يحل بالكائنات المستعدة بالقدر الذي يسمح به هذا الاستعداد ، كما أفاض على هذه الكائنات سورها وحدودها بقدر استعداد المادة لقبول الصور والحدود .

غير أن ابن سينا يقسم المعرفة إلى ثلاثة أنواع : الأول فطري ، وهو معرفة المبادئ الأولى مثل الكل أعظم من الجزء ، والواحد نصف الاثنين ، وإذا ساوى ثالث أحد الاثنين المتعادلين ، وجب أن يساوى الثاني . والنوع الثاني مكتسب وهو إدراك المجردات المقعدة والكليات العامة ، ويحتاج إلى مجهود أكبر من مجهود القسم الأول ، ويجب أن تبدأ عملية التفكير فيه بالشعور الوثيق بوجود انفصال الصور التجردية عن عالم المحسوسات انفصالا تاماً ، فلا يربطها بها زمان ولا مكان ولا شرط ولا كنية حتى تصير عامة صالحة لتأليف الكلية منها ومن مثيلاتها .

وكيفية ذلك أن يتصور الشخص أن ما في عقله ليس هو الحجر ولا الحيوان وإنما هو صورتاهما المجردتان عن كل اعتبار ، فإذا تعقل ذلك ، بدأ في ربط الصور الجزئية بعضها ببعض حسبها بينها من صفات مشتركة ، وبهذا تتكون الكليات .

والأداة المدركة لهذين النوعين تسمى بالأداة الطبيعية ، وهي قسبان : فطرية واكتسابية . فأما الفطرية فهي مشتملة على قوة خاصة مستعدة لإدراك

المبادئ الأولى دون تعلم ولا اكتساب . وهي عامة لدى بني الإنسان جميعاً ، ولها مرتبتان : الأولى مرتبة العقل بالقوة ، والثانية مرتبة العقل بالفعل . وأما الاكتسابية فهي ملكة تتكون من التنقف والمران وتقدر على إدراك الكليات العامة . ولا يصل إليها إلا الخاصة ، وتسمى مرتبة العقل المستفاد .

وكيفية وصول المعرفة إلى نفوس الخاصة هي أن تقع الحواس على المحسّات فتتزع صورها ، فإذا حصلت هذه الصور اجتمعت في الحس المشترك ثم تعاقبت عليها بعد ذلك قوى النفس المختلفة كالخيلة والواهمة والناطقة . لتقوم بتجريدتها واحدة بعد الأخرى ، كل منها حسب طبيعتها التي هي أدنى من طبيعة ما يليه . فالخيلة تجرد الصور عن المادة ، لا عن علاقتها ، والواهمة ترتقى في هذا التجريد أكثر قليلاً من الخيلة . والناطقة تحو جميع الملائق المادية وتنقل الصور إلى مرتبة التجرد النقي الذي يستحيل عليها بعده أن تقبل الانقسام ولو اعتباراً أو فرضاً لشبهها بالقوة الناطقة التي جردتها ليصير حلولها بها ممكناً ، لأن المنقسم لا يمكن أن يحل بالذي لا ينقسم . كما أن الذي لا يقبل الانقسام لا يمكن أن يكون موضوعاً لما يقبله . ويصور ابن سينا هذا فيقول :

« فإذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المقولة ، ولا أن تحل طرفاً غير منقسم ، ولا بد لها من قابل فينا ، فيين أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضاً قوة في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر الحالات (١) . » ويجمل ذلك الأستاذ بوير فيقول :

« والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفي الإنسان عقل عملي ، وفله يظهر التعدد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً ، غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأفئسنا أو إدراكنا لذواتنا إدراكاً خالصاً ، والعقل لا يدرك قوى .

النفس الدنيا في مكانها ، بل هو يرتقي بها ، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض الشخصية وبانتزاع صورة كلية من الصور التخيلية . والمقل يكون في أول الأمر عقلا بالقوة ، ثم يصير عقلا بالفعل ، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤيدها إليه الحواس الظاهرة والباطنة . فالمقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل ، وهذا يحدث بوساطة الإدراك ، ولكن يهدي وإنارة من فوق ، أى من واهب الصور ، وهو العقل الفعال الذى يفيض الصور على العقل الإنسانى . غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظة تحفظ المعانى العقلية المجردة ، لأن الذاكرة لا بد تركز أبدا على موضوع محسوس . وإذا أدركت النفس الناطقة شيئا ، فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائما من العقل الفعال . والنفوس الناطقة لا تمتاز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلت من معارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار استمدادها للاتصال بالمقل الفعال الذى تتلقى عنه المعرفة .

ثم إن النفس الناطقة التى هى أرق مما تحتها ، والتى تعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلى ، هى الإنسان على الحقيقة ، وهى تبرز إلى حيز الوجود جوهرًا بسيطًا لا يطرأ عليها فساد ولا يمرض لها فناء . وفى هذه النقطة وضوح يمتاز به مذهب ابن سينا عن مذهب الفارابى (١) .

وليس هذا الامتياز قاصرا على إيضاح اتصال القوة الناطقة بالعقل الفعال ، فحسب كما يرى الأستاذ بوير ، وإنما هو يبرز كذلك أشد البروز فى مسألة تطور العقل وانتقاله من درجة القوة إلى درجة الفعل ، ثم إلى درجة الاستفاد وإبانة ما يقدر عليه فى كل واحدة من هذه المراتب وما يتناوله من أنواع المعارف وما يستصعب عليه فى الدرجة الدنيا أو الهولانية ، أو القوة . ثم ما يسترشد إلى إدراكه بنور العقل الفعال ، وما يشترط قبل ذلك من جهود ومحاولات تبسداً

(١) انظر ص ٧٤ وما بعدها من كتاب النفس ، و ١٧٨ من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام للأستاذ بوير وترجمة الأستاذ عبد الهادى أبى ريدة .

بالحواس الظاهرية ثم تثنى بالحواس الداخلية واحدة تلو الأخرى . وهو - في أكثر هذه النظريات - يسلك مسلك التأليف المادى الذى يتيسر فهمه للكثيرين الذين عنوا بدراسة الفلسفة وأعدوا لها السدة اللازمة للاحاطة بأدواتها واصطلاحاتها، وألوا بمذاهبها ونظرياتها، وتعقبوا مدارسها ومشكلاتها . ولكنه سلك فى مؤلفات أخرى من منتجاته سبيل الإشارات الخاطفة، والتنبيهات الجملة التى تدق على جماهير المثقفين فضلا عن أنصاف المعلمين . ولم تكف مواهبه الممتازة وعبقريته النادرة بذلك ، بل عمد فى ظروف خاصة إلى الرموز والألغاز التى لا يعلم تأويلها إلا الراسخون فى « الفلسفة الأولى » أو التعمقون فيما بمد الطبيعة . ومن هذا القسم الثالث قصة « حى بن يقظان » التى يروى أنه كتبها فى سجنه والتى يصنفها الأستاذ دى بوير فيقول : « ويسلك ابن سينا فى بيان مذهبه فى العقل الإنسانى مسلك الرمز الذى كلف به أدباء الفرس المتأخرون فيسقط ما انتهى إليه من خيال شمرى ويمخضو حنوه . وأول ما يشوقنا هو قصة « حى بن يقظان » الرمزية وهى تبين عروج النفس من عالم العناصر ، مجتازة عالم الطبيعة والنفوس والمقول حتى تبلغ عرش الواحد القديم ^(١) .

يحدثنا ابن سينا فى هذه القصة أنه خرج يوما هو وبعض رفاقه إلى أحد المتزهات . وبينما هم يسرون التقي بهم شيخ وسيم الطلعة « ما عليه من الشيب إلا رواء من يشيب » أى أنه بقى فى طراءة العز وقوة الشباب ، ولم تنل منه السنون لأنه من عالم الخلود ، فسأله الشيخ الرئيس عن اسمه ونسبه وصناعته فأجابته بأن اسمه ونسبه حى بن يقظان ، وصناعته السياحة الدائمة حسب توجيه والده الذى أعطاه مفاتيح العلوم . ثم اقتاد هذا الشيخ فيلسوفنا إلى عين ينبع منها ماء صاف رقيق من اغتسل منه تيسر له التغلغل فى أجزاء ممتددة مختلفة من العالم الفسيح (أى العالم العقلى) ومن شرب منه نال قوة غير هادية تسمح

(١) انظر ص ١٨١ من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بوير وتوجمة - الأستاذ عبد الهادى .

له باختراق الصحارى الرهيبة ، وتسلق الجبال الشاهقة المسيرة وإرهاب حراس الجحيم .

ويقول بعض الشراح هنا : إن الشيخ الوقور هو العقل الفعال ، وإن مواطن الزهة التي وجه الشيخ إليها ابن سينا هي العوالم العقلية ، وإن الماء المتدفق من النبع الصافي الفياض هو المنطق وما بمد الطبيعة ، وإن الظلمة التي تكتنف الأودية والروج هي الجهل ، وإن النور النامر الباهر الذي يمقباها هو الفلسفة بمناها العام .

وهو يحددنا أن أرضنا هذه محوطة بالمين مختلفين يحجبهما عنها حجاب كثيف أحدهما من جهة المغرب ، والآخر من جهة الشرق ، وأن الأول هو المهيولى ، والثاني هو الصورة ولكن الجانب الشرقى — رغم أنه عالم الصور المضيء — تكتنف الظلمة والكآبة جهته الدنيا وهي التي تلي الأرض من عالم الصور .

وإذا سعد المرء في هذا الطريق إلى أعلى ، مر بسلسلة الكائنات من أقاليم العناصر إلى المعادن ، إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان . وأخيرا يصل إلى منطقة الملائكة التي هي على درجات متعددة ومأهولة بطوائف روحانية مختلفة الرتب والاختصاصات .

ويحسن أن نمر ملك هنا بنماذج من نصوص هذه الاسطورة الرمزية الباهرة بمد أن ألمنا إلى حل بعض رموزها النامضة . وهالك شيئاً من هذه النماذج .

« فرجع بنا الحديث إلى ما ساءلته عن إقليم إقليم مما أحاط بلمه ووقف عليه خبرة ، فقال لى إن حدود الأرض ثلاثة ، حد يحده الخافقان . وقد أدرك كنهه ، وترامت به الأخبار الجلية المتواترة والنربية يجمل ما يحتوى عليه . وحدان غريبان : حد المغرب ، وحد قبل الشرق . وكل واحد منهما صقع قد ضرب بينهما وبين عالم البشر حد محجور لن يعدوه إلا الخواص منهم المكتسبون منه لم تأت للبشر بالفطرة . ومما يفيدها الاعتسال في عين خرازة في جوار عين الحيوان الرأكدة

إذا هدى إليها السائح فتتطهر بها وشرب من فراثها ، سرت في جوارحه . منة
 مبتدعة يقوى بها على قطع تلك الهام ، ولم يسرب في البحر المحيط ، ولم يكدها .
 جبل قاف تدهمه الزبانية مدهمة إلى الهاوية فاستزدناه هذه العين ، فقال :
 سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب ... إنه من خاضها ولم يحجم
 عنها أفضى إلى فضاء غير محدود قد شحن نوراً فيعرض له أول شيء عين حرارة
 تمد نهراً على برزخ من اغتسل منها خف على الماء فلم يرجحن إلى الفرق . وتقسم
 تلك الشواهي غير منصب حتى تتخلص إلى أحد الحدين المنقطع عنهما ،
 فاستخبرناه عن الحد الغربي لمصاوبة بلادنا إياه فقال : إن بأقصى المغرب بحراً
 كبيراً حامئاً قد سمي في الكتاب الإلهي عيناً حثة ، وإن الشمس تقرب من
 تلقائها . ومد هذا البحر من إقليم ظمرفات التحديد رحبه لا عمار له إلا القرباء
 يطروون عليه . والظلمة معتكفة على أديمه ، وإنما يتحمل المهاجرون إليه لمة نور
 مهما جنحت الشمس للوجود^(١) إلى أن يقول : « ويسد هؤلاء أمة أشد اختلاطاً
 بملكهم مصرون على خدمة المجلس بالثول . وقد صنوا فلم يتبدلوا بالاعتاد ،
 واستخلصوا للقربى ، ومكنوا من رموق المجلس الأعلى والخفوف حوله ، وامتوا
 بالنظر إلى وجه الملك وصالا لا فصال فيه ، وحلوا تحلية اللطف في الشمائل والحسن
 . والثقافة في الأذهان والنهاية في الإشارات ، والرواء الباهر ، والحسن الرائع ،
 . والهيئة البالغة . وضرب لكل واحد منهم حد محدود ، ومقام معلوم ، ودرجة
 مفروضة لا ينازع فيها ولا يشارك ، فكل من عدها يرتفع عنه ، أو يسمح
 . نقماً بالقصور دونه . وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوم ، وم أولاده وحفدته ،
 . وعنه بصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه . ومن غرائب أحوالهم أن طبائهم
 لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم ، وأن الوالد منهم وإن كان أقدم مدة فهو أسبق
 منه وأشد بهجة ، وكلهم مسخرون قد كفوا الاكتفاء . والملك أبعدهم في ذلك
 . مذهباً . ومن عزاء إلى عرق فقد زل ، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى . إنه قد

(١) انظر ص ٤٦ وما بعدها من حى بن يقظان لابن سينا طبعة دار المعارف .

فات القدر الوصاف عن وصفه ، وحادت عن سبيله الأمثال فلا يستطيع ضاربها :
إلا يتباين أعضاء . بل كانه لحسن وجهه ، ولجود يده ، يعنى حسنه كل حسن ،
ويحقر كرمه تقاسم كل كرم . ومتى هم يتأمله أحد من الحافين حول بساطه غرض الدهش
طرفه ، فأب حسيراً يكاد بصره يختطف قبل النظر إليه ، وكان حسنه حجاب
حسنة ، وكان ظهوره سبب بطونه ، وكان تجليه سبب خفائه ، كالشمس لو انتقلت .
يسيراً لاستعلنت كثيراً . فلما أمعت في التجلي احتجبت ، وكان نورها حجاب
نورها . وإن هذا الملك لمطلع على ذويه بهاءه ، لا يرضن عليهم بلقائه . وإنما يأتون
من دنو قواهم دون ملاحظته ، وإنه لسمح فياض واسع البر غمر النائل ، رحب
الفناء عام العطاء ، من شاهد أراً من جماله وقف عليه لحظه ، ولا يلقته عنه غمره .
ولربما هاجر إليه أفراد من الناس فتلقاهم من فواضله ما ينوء بهم ويشعرهم باحتقار
متاع أقليمكم هذا . فإذا انقلبوا من عندهم انقلبوا وهم مكرهون .

قال الشيخ حى بن يقطان : لولا تقربى إليه بمخاطبتك متبهاً إياك لكان لى
به شافل هنك ، وإن شئت ا تبعنى إليه والسلام .

وبعد أن نلم الأستاذ دى بوير بهذه القصة الإمامة عاجلة شديدة الإيجاز ، بل
توشك أن تكون إشارة خاطفة أكثر منها أى شىء آخر يملق عليها بقوله :

« ويقود حى بن يقطان فيلسوفنا فى هذا الطريق ويردان معاً شرعة الحكمة
الإلهية ينبوع الشباب الدائم حيث الحسن حجاب الحسن ، والنور حجاب النور ،
وحيث السر الأزلى . فحى بن يقطان هو هادى النفس الناطقة الإنسانية ، وهو
العقل الفعال آخر العقول الفلكية ، وهو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى ^(١) . »

من تأويلات هذه الأسطورة يتبين الباحث أن ابن سينا قد أجمل فيها الجانب
الأعلى من مذهبه بمد أن بسط الجانبين الآخرين : الطبيعى والرياضى فى .

(١) انظر ص ١٨١ من كتاب تاريخ الفللفة فى الإسلام تأليف الأستاذ دى بوير
وترجمة الاستاذ عبد الهلدى أبى ريدة .

موسوعاته المفصلة ، وهو وإن كان قد وفى هذا الجانب الأخير حقه فى تلك الموسوعات ولا سيما فى كتاب « الإشارات والتنبيهات » إلا أنه قد توجهنا هنا بذلك الرمز الشيق الذى صاغه فى هذه الصورة الأسطورية التى تشبه أساطير پارمينيديس الذى يحدثننا أن أفروديت أركبته مركبة فضمة وسلمت قيادتها لابنة الشمس ، فسارت به حتى أوصلته إلى باب النهار ، فرأى المداللة جالسة عليه تجرسه وترهاه ، فإ أن رآته حتى فتحت له الباب ثم أبانت له طريقين : أحدهما طريق معرفة « الوجود » أو طريق « الحقيقة » الذى يجب عليه اتباعه .

والثانى طريق الظاهر ، أو طريق آراء الفانين الذى يلزمه اجتنابه .

وتلك طريقة حكيمة فى إبانة المبادئ العالية التى يجب أن تصان عن عقليات الدماء ، لأنها إذا بقيت بين أيديهم شوها معانيها ، وحولوا جامها إلى دمامة ، وأساءوا توجيهها ، واستخلصوا منها الشر والسوء بدلا من الخير والرفعة .

ومهما يكن من شيء فإن هذه الآراء السيفية سواء أكانت صريحة أم رمزية ، تتعلق بعضها بالمعلومات الواردة عن طريق الحس ، وبعضها بالمعقولات المحضة التى ليس لها بطبيعتها أدنى اتصال بالمادة ، وهذه الأخيرة تدركها القوة الناطقة مباشرة دون احتياج إلى استعانة بالقوى الأخرى . وآية ذلك عنده أنه لو احتاجت النفس فى هذه المعقولات إلى غيرها لما أدركت ذاتها وبقية العالم العقلى إلا بالآلة ، وليس بينها وبين ذاتها آلة ، وهى مع ذلك تدرك ذاتها وغيرها من المجردات المحضة . ففى هذا يقين باستثنائها فى إدراك العالم المعقول عن الآلة . وفى هذا يقول الرئيس ابن سينا :

إن أهم ما تتميز به النفس هو الإدراك العقلى ، وهذا الإدراك لا يستخدم آلة جسمية ما على غرار الإدراك الحسى الذى يعتمد على أعضاء معينة كالعين والأذن وغيرها . وبالإدراك العقلى تدرك النفس ذاتها ، وتدرك أنها تدرك . وهذا الشيء لا يستطيعه أى عضو جسمى من الأعضاء التى تحس ، فهذا دليل

وهو يتحقق في أن تحيط بالأنظمة العقلية والمعارف القهنية ، وأن يتلقى في ذاتها كل المعقولات الرفيعة حتى ينطبع فيها شبه صغير بالبدع الأول وتصبح قادرة على خلق صور عقلية لكل ما في هذا الكون من حقائق عمسة . وإليك ما قاله ابن سينا في تصوير النفس :

هبطت إليك من الحبل الأرفع ورفاء ذات تمزز وتمسح
عجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربعا . كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أقت وما أنست فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت مهوداً بالحي ومنازلا بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها في ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين العالم والطول الخضع
تبكي إذا ذكرت ديارا بالحي بمدماع تهمي ولما تقطع
وتظل ساجدة على الدمن التي درست بشكرار الرياح الأربع
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها قفص عن الأوج الفسيح الأرفع
حتى إذا قرب السير إلى الحي ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت ما ليس يدرك بالميون المتجع
وغدنت مفارقة لكل مخلف عنها حليف الترب غير مشيع
وبدت تغرد فوق ذروة شاهق والملم يرفع كل من لم يرفع
فلائي شيء أهبطت من شامخ سام إلى قعر الحفنيض الأوضع
أن كان أرسلها الإله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الأروع...
فهبوطها أن كان ضربة لازب لتكون سامعة بما لم تسمع

وتمود عالية بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرق
وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع
فكأنها برق تألق للحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

طريق المعرفة اللزنية :

على الرغم من أن ابن سينا تأثر في أكثر آرائه بأرسطو، وشاهد له طائفة من الآراء تأثر فيها بأفلاطون وأفلوطين. وذلك كالجانب التنسكي بقسميه : النظرى والعملى . فحين يستعرض الباحث الأجزاء الأخيرة من كتبه ، يلفت نظره ما يلتقى به فيها من حديثه عن الوحي والإلهام والرياضة ، ومن قوله بأن الفضيلة تستطيع أن تكشف للنفس أسرار الكون ، وبأن الإلهام الذى يختص به الله الاختيار من عباده هو إحدى وسائل المعرفة البشرية، وبأن النبوة مكتسبة يفوز بها كل من توفرت فيه شروطها ، فيحس بأن الهوة بينه وبين أرسطو قد اتسعت وبأنه أخذ يدنو من أفلاطون وأفلوطين بخطوات واسعة .

على أنه ينبغي لنا أن نقرر هنا أن آراءه فيما ينجم عن الرياضة من معرفة تختلف كل الاختلاف عن آراء الغزالي ومن نماجوه في هذه المشكلة ، إذ أن الفضيلة عند ابن سينا ليست كل شيء للوصول إلى إدراك الحقيقة المطلقة، بل إن الثقافة شرط أساسى يجب أن يسبق الفضيلة ، لأن التنسك مع الجهل عنده لا يجدى ما دام أن العلم هو وحده الذى يؤهل النفس إلى انطباع العالم العقلى فيها . بينما أن المتصوفين الآخرين يجزمون بأن الرياضة وحدها كافية لانكشاف الحقائق أمام النفس . وليس من العسير على الباحث أن يجد بعض آراء متأخرى الصوفية بين نظريات أفلاطون وأفلوطين ونسك الهند والمسيحيين ، كما أنه ليس عسيراً عليه أن يتبين في رأى ابن سينا صورة جليلة من تلفيق الأفلاطونية الحديثة التى وضعت ثقافة أرسطو إلى جانب رياضة أفلاطون وتنسك أفلوطين .

تبدو قيمة العرفان التنسكي عند ابن سينا في مميزاته الخاصة التي لا يبتكها الباحث أن يعثر عليها عند غير هذا الفيلسوف الجليل الذي لم يلجأ إلى الارتعاش بين أحضان التصوف ليأسه من العرفان عن طريق العقل ، أو لأن العقل خذله وتخلّى عنه كما حدث ذلك لغيره كلاً ، وإنما أراد أن يجتاز حدود العقل الذي وقف عند المعرفة المنطقية وإن كان قد نجح فيها نجاحاً باهراً ، وأن ينغمس بكل كيانه في بحار ذلك العرفان التنسكي الذي لا تتناول هامة المنطق إلى عليائه فكان بذلك محققاً لقول الأستاذ السشرق « كارادى فو » : « إن هؤلاء الفلاسفة عندما احترموا العقل ، ووضعوه فوق كل اعتبار في هذه الحياة وآمنوا بعصمته ووصوله إلى المعرفة العليا ، لم ينمهم ذلك من أن يمتقدوا أن فوقه قوة بصيرية تصل عن طريق التنسك إلى أسى منزلة ، وتنتهى بأن تغمر صاحبها في بحار النور الأقدس الذي لا يستعصى عليه انكشاف كل عرفان » .

صدر ابن سينا في مذهبه الصوفى عن مبدأ المعرفة الإلهية فقرر مبدئياً أن الطريقة الصوفية الحقيقية هي التي تنتهى بصاحبها إلى معرفة البارى جل وعلا معرفة وقيمة لا نظير لها ، ولكنها ليست معرفة عقلية آتية عن طريق الأقيسة المنطقية ، بل عن طريق النور الذي ينعكس في مرآة النفس .

يبد أن النفس البشرية عنده — في جميع حالات المعرفة العقلية العادية — لا تكون على اتصال إلا بالعقل الفعال غير أن هذا الاتصال يظل ناقصاً ، لأن النفس البشرية لا تزال مرتبطة برباط المادة مثقلة بضوائى الحس ، وحسبها أن تتخلص من هذا كله ليكون الاتصال كاملاً فإذا فعلت تغفلت في العالم العقلى كله وكشفت عنها حجبها ، وتمزقت دونها أستارها ، وطلع عليها نهاره ، وحين ذاك تحيا هذه النفس حياة العالم العقلى النقى ، وتتلقى مثله إشعاع النور الذي هو منبع كل نور ، وهو الصادر عن الموجود الأول الذى هو الكامل من كل وجه ، الواحد من كل وجه ، والذي عنه انبثق كل ما عداه ، وهو المستغنى عن كل ما عداه .

تلك هي المعرفة العليا أو اللدنية أو عرفان الحق عند ابن سينا . ومنها يتضح اتساحا تاما أنه لا يوجد فرق عند هذا الفيلسوف بين أسس المعرفة الفلسفية والمعرفة الصوفية ، وأن النفس في الحالتين منتملة متلقية أنوار العالم العقلي ، غاية ما هناك أن التلقى في حالة التصوف أقوى وأكمل منه في حالة التأمل الفلسفي .

مس ابن سينا المعرفة التصوفية في بضع رسائل من مؤلفاته مسابتفاوت خفة وعمقا ، ووضوحا وغموضا بتفاوت الأحوال والظروف التي ألف فيها تلك الرسائل فجعل يحدثننا عن المعرفة البشرية وعن طبيعة النفس وعلاقتها بالملأ الأعلى ، ومصيرها في الحياة الأخرى .

وهذه الرسائل كلها لا تعالج إلا إنتاج المعارف الصوفية والثمرات الناجمة عن تلك المعارف التي هي مقصورة على من كشفت عنهم الحجب ، وتمزقت دونهم الأستار ، ولكنها لا تعرض لكيفية الوصول إلى المعرفة ولا لمراحل الحصول عليها . يضاف إلى ذلك أن كثيرا من هذه الرسائل قد فقدت . ولهذا سوف لا نقف عندها ، بل سنتجاوزها إلى كتاب الإشارات الذي سجل فيه هذه المراحل وتلك الدرجات ، فنقف بك عنده وقتة بسط وتفصيل كافيين لإعطائك فكرة — ولو إجمالية — عن هذا الجانب الهام من إنتاج الشيخ الرئيس وإليك هذه الوقتة :

مراحل العرفان :

تبع ابن سينا في مسلكه الصوفي إلى المعرفة العليا طريقة صعودية ذات مراحل ومراتب تتبدىء ثانياً على أثر انتهاء أولها كأنها حلقات سلسلة رأسية صاعدة في نظام وانسجام . ويمتاز بعض مراتبها على البعض الآخر بمقدار بعدها عن الحسيات وتقدمها في العالم العقلي . ويلاحظ الناظر في المعرفة التصوفية عند ابن سينا أنها منذ المرحلتين الأولى والثانية قد بدأت النفس تتقدم نحو المجردات مخطوات واسعة بواسطة تطهر خلقى وعقلي مزدوج . وقبل أن يشرع في صعود

سلم هذه المراحل الأولية أخذ يفرق بين الزاهد والمابد والمارف . فقرر أن الزاهد هو من يتخلى عن لذائذ الحياة الدنيا ، وأن المابد هو من يقوم بطاعة الله وعبادته وتقليد تعاليم الكتاب والسنة ، وأن المارف هو من يتجسس نحو الباري قصد عرفانه لذاته فحسب . وأولى مميزاته أنه لا يرى من وراء معرفته إلى أى هدف آخر سوى هذه المعرفة .

ولقد أمعن الشيخ الرئيس في احترام توحيد غاية العرفان إلى حد أنه أعلن أن من قصد في معرفة الله غاية أخرى - ولو كانت هي المعرفة ذاتها - كان كأنه قد نثى أو أشرك بالبارى ، وهو في هذا يقول :

« من طلب العرفان للعرفان ، فقد قال بالثاني » (١) .

ومها يكن من الأمر ، فإن المراحل التي يجب أن تجتازها النفس لتلقى الإشعاع الإلهي تبتدىء عنده كما عند الفارابي بمرحلة الإرادة ، إذ أن المرید يشرع في اتجاهه نحو ربه بإرادته الشخصية التي لا بد من أن تتبع إيمان عقيدة دينية صادقة صادرة عن إيمان راسخ، وإما عن معرفة فلسفية وصلت إلى الحق الأسمى . إن العقيدة والمعرفة كلتيهما تدفمان صاحبيهما إلى السير في سبيل الكمال والتقدم نحو الملأ الأهلئ .

وبعد الإرادة يصل المرید إلى المرحلة الثانية . أى « المرحلة الرياضية » ولها ثلاث غايات : أولاها تخليص النفس من علائقها بكل الدوائر الفانية أو نبذ كل ما يشغل عن البارى . وهذا ينال بالزهد .

والغاية الثانية هي تطويع النفس الأمانة بالسوء للنفس المطمئنة . ونتيجة هذا العمل تنقية قواه الداخلية مستعينا في ذلك بأوامر الدين وإقامة شمائمه حسب الكتاب والسنة . وتلك هي مهمة المابد .

(١) انظر قسم التصوف من الإشارات لابن سينا .

وثلاثة تلك النيات : هي تصفية الجانب الباطني من النفس ، أى « السر » ،
وجعله - بوساطة التأمل والطهر والعتاف واليول النقية - جديراً باليقظة الدائمة
والتنبيه الحازم المتين .

ولاريب أن ابن سينا فى هاتين الرحلتين الإعداديتين متأثراً تارة بالمعاني
الإسلامية المحضة ، وأخرى بمن سبقوه من صوفية المسلمين ، وثالثة بالتأسيسات
الافلاطونية التى آرت فيه عن طريق الفسارابى من جهة ، وعن طريق كتابى
« ربوبية أرسطو » ، « الملل » ، اللذين عزيا زيفا إلى غير مؤلفيهما الحقيقين واللذين
هما منفعان بآراء متأخرى الافلاطونية الحديثة واللذين كانا من أهم أسباب
الأخطاء الفادحة التى وقع فيها فلاسفة المسلمين ومؤرخو الحركة العقلية الإسلامية .

وعندما تتمكن النفس من امتلاك قواها وتغلب على الملائق الحسية على
هذا النحو الذى أشرنا إليه ، فإنها تستطيع أن تلتقى بذاتها فى سيرها صوب
العالم العقلى ولا جرم أن المراحل الآتية ستصور لنا تلك الترقيات الناشئة عن
الإلهامات المتلقاة بمد مرحلتى الإعداد السالفتين اللتين يمرت لهما الإفلات من
ربقة المادة وقيود الشهوات . وينبغى أن نعلم أن ذلك التصوير هو من وجهة
نظر النفس البشرية لا من وجهة نظر العالم الأعلى .

المرحلة الثالثة ، وهى « مرحلة الحد » وفيها تكون النفس قد أعدت تمام
الإعداد لتلقى أول الأنوار المنوية ، وطليلة الإلهامات العلوية ، وهى تبدو أول الأمر
خلصات كأنها ومضات تعقبها ظلمات ، ثم يعود الومض سيرته ، ويستأنف الظلام
أوبته ، وتظل الحال على هذا المنوال إيابا وذهابا وظهوراً وحفوتاً متعاقبين دواليك
حتى يتبدل الأمر ويتحول الشأن .

غير أن هذه اللمحات القدسية ، وتلك النفحات الربانية - وإن كانت تبدو
حائلة متحولة - لا تذهب عبثاً ، ولا تضع هباءً ، بل إن النفس تستفيد من
كل ومضة ، وتسترشد بكل إشعاع فيتكون لديها من الضوء الخالد ما يجعلها

قينة أن تساهم في ذلك النور الإشعاعي وتلك المجردات التي تفيض من الوجود الأول ، ثم تتدلى في انسجام واتساق حتى تتمر ذلك الكائن المتواضع المتطلع إلى الفيض الأسمى الذي هو بنيتها الزمومة .

دلى أن هذا المتطلع إلى رضوان ربه لا يكون في هذه الحالة ظافراً بالسكينة القلبية ، ولا فائزاً بالسلام النفسى ، وهو لهذا يظل في شوق يعذبه ، وهيام يضنيه حتى يصير أهلاً للمرحلة الرابعة وهي « مرحلة السكينة » التي تنزل على قلبه فتحول قلقه إلى هدوء ، وتبدل عذابه راحة وسعادة . ولكن هذه السكينة لا تدوم دواما غير منقطع ، نعم إن لحظات النور فيها أطول مدى وأعمق إشعاعا ، بيد أنه كما يفر المتصوف طولها في السرور والحبور ، كذلك يفهمه انقطاعها عنه في الحزن والانتباض حتى تمود . وبالإجمال هي لا تزال في هذه المرحلة سكينة نسبية غير ثابتة الثواء ، لأن النفس أثناء هذه المرحلة لا تزال في حالة سلبية خاضعة لما تتفضل به عليها الساء من تقدم ورضوان ، وإجادة وإحسان ، وفيض بالعرفان « رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ » ولكن الصوفي لا يلبث أن يرقى في سلسلة السموح حتى يصير جديراً بالأنحراط في سلك المرحلة الخامسة ، وهي مرحلة « الملكة » التي تصل فيها النفس البشرية إلى منزلة الاتصال بالعالم المجرد ، أو بالعقول المفارقة ، أو بالعقل العام ، وإذ ذاك تأخذ في الرقى درجة بعد درجة بصورة إيجابية لاسلبية كما كانت في المرحلة الثالثة . ومعنى هذا أن ارتقاءها يكون بإرادتها أى كإشادات سميت ، ومتى ارادت ارتقت دون مانع ولا عائق . وذلك لأن الفيض الرباني قد منحها السلطان الذي بفضلها تستطيع أن تزيل من أمامها العقبات ، والذي به تمكك أن تلتفت إلى العالم الأعلى كلما عن لها ذلك .

وأخيراً يجب أن يمتاز الصوفي بالضرورة مرحلة « الملكة » وأن يصل إلى الحد النهائي الذي لا بدله من المعرفة والذي لا تمكك فيه إرادته الا تعرف ولا تستطيع أن تعدل عن أن تعرف كما كانت الحالة في المرحلة السابقة ، بل إن تلقى المعرفة في هذه الحالة يصبح هو الحالة الثابتة الدائمة التي لا تختلف ولا تفر من الصوفي . ومنشأ ذلك أن السر الباطني للنفس قد صفا وأضحى شيئاً بمرآة مصقولة متجهة

تحمو الحق الأول الذى منح كل حق وجوده إذا أمن أن يتجه نحوه متجهه ،
وذلك لا يمكن قطعاً إلا تصويراً للعقول ، وترويضاً للنفوس على قبول هذه
العبارات ، وتسهيلاً على الأذهان فهمها واستساغتها لأن الله ليس فى جهة حتى
يتجه إليه .

على أن هذا الحد النهائى هو ذاته مؤلف من مرتبتين : فى المرتبة الأولى
يكون الصوفى موزعاً بين حالتين إذ هو ينظر تارة إلى نفسه التى هى المرآة .
وأخرى ينظر إلى انعكاس النور الإلهى الأبهى على صفحة هذه المرآة . وفى
المرتبة الثانية ينصرف الصوفى عن كل شىء حتى عن نفسه ، بل عن سر نفسه ،
الأهلى ، ولا ينظر إلا إلى انعكاس أنوار الجلال الإلهى . وفى هذه النظرات الثابتة
الدائمة المتجانسة يتحقق « الوصول » الذى يحقق معه — عن غير قصد ولا إرادة
ولا طلب — اسمى قم السعادة .

الفصل الثاني عشر

المعرفة عند ابن باجة وابن طفيل

تمهيد :

آمن فلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب بمبدأ عقل خبير نزل من عقولهم منزلة العقيدة من قلوبهم، وظلوا أوفياء له طول حياتهم، يسجلونه في كل صفحة من منتجاتهم، ويؤمنون عليه الصنير والكبير من نظرياتهم ، ويصورونه في الواضح والرمزي من مؤلفاتهم ، وهو أن العقل الإنساني يستطيع أن يصل إلى أعلى درجات المعرفة ، وأن يدرك أدق أنواع الحقائق دون عجز أو قصور أو تلجلج أو تردد (وقد صور الفارابي هذا المبدأ تصويراً جلياً في استنباطه برهان وجود الله من العقل المحض الذي لا يستعين بالحس أدنى استماتة)

ورسمه ابن سينا رسماً بارزاً في سورة الكائن الذي لا جوارح له يلبس بها ما عداه ، وهو منتصب في الفضاء لا يلبس الأرض ولا يستفيد بما عليها من معلومات حسية - وهو رغم هذا يدرك نفسه الناطقة أو قوته المائلة بلا أى موقف أو مرشد . وقد سبق هذان الفيلسوفان العظيمان « ديكارت » بعبء قرون في مبدئه الجليل الذي فاق فلاسفة أوروبا المحدثين من غير استثناء ، وهو : « أنا أفكر إذن أنا موجود » كما أشرنا إلى ذلك في موضعه عند ابن سينا ، إذ أن معنى هذا المبدأ استنباط المعرفة كلها من داخل عقله دون أية استماتة بالخارج ، وهو عينه ما أسلفناه لفيلسوف الإسلام الملائقين .

وكما برز هذا المبدأ الخالد في مذاهب عطاء فلاسفة الشرق، كذلك بدأ واضحاً في مؤلفات أعلام فلاسفة الأندلس فسجله ابن باجة في كتاب « تدبير التوحيد »

حيث قرر أن الفرد إذا تركز في نفسه ، وتوحد في ذاته ، ولم يترك للمجتمع سلطاناً على تكبيره، ولا للمرف السائد سيطرة على تعقله ، استطاع بتأملاته الخاصة أن يدرك أرفع الحقائق منزلة وأسمىها قدرأ .

وكذلك صاغ ابن طفيل هذا المبدأ الفلسفي الهائل في قصته الشيقة « حى بن يقطان » التي بدأ فيها بصورة فعلية فاتنة تشبه تلك الأساطير الرشيقة التي صاغ فيها بارمينيديس وأفلاطون أرق وأدق النظريات الفلسفية بأسلوب عذب قال عنه أحد معاصري ثانيهما « لكأنى بالنعلة تصب جناها على لسان أفلاطون » وقال عنه آخر : « لو أن مذهب أفلاطون صيغ في أسلوب غير أسلوب أفلاطون لما فهم منه أحد شيئاً » كما أسلفنا .

ولما كنا قد أبنا هذا المبدأ عند فلاسفة المشرق ، فإننا سنتحدث عنه هنا في إيجاز عند ابن باجة وابن طفيل ، كل حسب وسيلته الخاصة التي اختارها وارتضاها . وإليك البيان :

يحدثنا الأستاذ دى بوير في كتابه « تاريخ الفلسفة في الإسلام » أن « واجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسمانيات . ثم تصورات النفس المترددة بين الحس والعقل ، ثم العقل الإنساني ذاته ، والعقل الفعال الذى فوقه ، ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة للإنسان بمروجه . في درجات متتالية ، وترقيه من الجزئى والحسوس ، يصل إلى ما هو فوق طور العقل وإلى ما هو إلهى ، والذى يرشد الإنسان في هذا المروج هو الفلسفة أو معرفة الكلى التي تحصل من معرفة الجزئيات والتظرف فيها . ولكن شروق نور العقل الفعال وكل إحساس أو تخيل للكلى أو اللامتناهى الذى يكون فيه الوجود عين ما يعقل منه فهو معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالتخيلات الصوفية الدينية التي لا تبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلى هو السعادة العظمى . لأن غايته هى المعقولات كلها . وإذا كان الكلى بهذه المثابة فلا يمكن القول ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة . أما النفس التي تدرك الجزئيات . بتخيلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتمقل ، والتي يتجلى وجودها في ،

شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت وتلقى الثواب أو العقاب .
فأما العقل أو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل عاقل . وعقل الإنسانية
في جملتها هو وحده الأزلي ، وذلك بأتماده بالعقل الفعال ...

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة في التعقل . وأكثر الناس لا يزالون
يتعرون في الظلام ، وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها الخفيفة ثم يزاون
كما تزول الظلال . نعم إن بعضهم يرى النور ويرى عالم الأشياء الملونة ، ولكن
الذين يدركون حقيقة ما يرون قليلون جداً ، وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين
يلتفون الحياة الأزلية ، وحينئذ يصيرون نورا .

وكيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة ؟ يبلغها
بالأفعال الصادرة عن الروية وبتنمية قواه العقلية تنمية خالصة من القيود .
والفعل الذي يصدر بعد الفكر والروية هو فعل اختياري ، أى فعل يشعر فاعله
بغاية يقصدها منه . فمثلاً إذا حطم الإنسان حجراً لأنه عثر به ، فهو يفعل فعلاً
لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان . أما إذا حطمه لكي لا يثر
به غيره ، فعلمه إنساني ويمكن أن نسميه صادراً عن عقل . ولكي يعيش
الفرد كما ينبغي أن يعيش الإنسان ، ولكي يستطيع المضي في أعماله طبقاً لإملاء
العقل ، يجب عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان . ويسمى ابن باجة كتابه
في الأخلاق « تدبير المتوحد » وهو يطالب الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه .
ويستطيع الإنسان بوجه عام أن يتفنع بمحاسن الحياة الاجتماعية تاركا مساوئها .
ويمكن الحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ، بل هذا
واجب عليهم متى لقي بعضهم بعضاً . فهم يكونون دولة داخل الدولة ومحاولون
أن يعيشوا على الفطرة بحيث لا يتحتم وجود طبيب ولا قاض . وهم يترفعون
كما يترفع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستاني . وكذلك
يتنكبون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة وهم غرباء عن الشواغل الدنيوية
في المجتمع . ولما كانوا متحايين ، فإن المحبة هي التي تقرر نظام حياتهم كلها .

المعرفة في رسالة حي بن يقظان

تأثر ابن طفيل في مباني الرسالة بخيال ابن سينا ، وتأثر في معانيها بمذاهب أرسطو والفيثاغورية والأفلاطونية الحديثين كما سنشير إلى ذلك في موضعه ، فجاءت هذه الرسالة خيالية شيقة في صورتها وأسلوبها ، فلسفية عميقة في موضوعها ومراميتها على نحو شعر بارمينيديس ، ومحاورات أفلاطون ، ورسائل الأفلاطونية الحديثة التي كان مؤلفوها يصفونها في صيغ أساطير قديمة ويخلقون لها أبطالاً يجرون على ألسنتهم آراءهم وآراء خصومهم . أما غاية المؤلف من هذه الرسالة فلم تكن - كما فهم عبد الواحد الراكشي - محاولة عرض كيفية بدء الخلق أو بيان أصل النوع الإنساني فيما يرى الفلاسفة ، وإنما غايته الأساسية هي إيضاح رأيه في كيفية المعرفة . وهو يتلخص في أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقائق ولو كان قد نشأ في عزلة تامة ولم يتلق أية ثقافة خارجية ، ولم يحتمل أقل أثر من غيره إلا أثر العقل الفعال الذي ينير عقله كما أننا ذلك . وكذلك يستطيع أن يدرك هذه الحقائق ويتذوقها إذا لفته غيره إياها . ولكن على شرط أن يكون هذا الإنسان من الخاصة الذين منحهم السماء موهبة فلسفية كحي بن يقظان بطل رواية فيلسوفنا الذي أدركها وحده ، وكصديقه (اسأل) الذي أدركها أولاً بوساطة « حي » وذلك لأن العامة ليس لديهم الاستعداد لإدراك هذه الحقائق ، ولأن المجهود الذي يبذل في تهذيبهم يذهب عبثاً كما ذهب بمجهود « حي » وصاحبه في تهذيب أهل الجزيرة الأخرى على ما سيحيى .

صدر ابن طفيل هذه الرسالة بمقدمة هامة ذكر فيها أن الحامل له على إثبات هذه الآراء في رسالته هو أن أسلافه من علماء الأندلس لم يعنوا بالنظر الحر العناية الجديرة به ، فاشتغل فريق منهم بالعلوم المحفوظة من شرعية وانعوية ، ويتس فريق آخر من النظر يأساً تاماً ، لأنه اقتنع بعدم فائدته ، إذ أنه لا يرمى إلا إلى أحد شيئين : حقيقة متعذرة التحصيل ، وباطل غير مفيد . وليس بينهم شخص جدير بالاهتمام إلا ابن باجة فهو وحده الذي كان من الممكن أن يظهر من إنتاج عقله ما يسد هذه

الثغرة لو لم تعترضه العقبات القاسية التي أولاها أنه اتقى شر الجمهور ، فلم يخض في الفلسفة بصراحة . وثانيتها أنه اشتغل بالماديات فألغته عن التفرغ للعلم ، وحالت أطاعه في الثروة بينه وبين الإتيان . وثالثتها أن المنية قصفت زهرة شبابه وهي لم ترل حديثة التفتح . وأما معاصرو ابن طفيل فرأى أنهم ناشئون في الفلسفة ولم يقطعوا فيها بعد شوطاً يستحق الذكر ، فصمم على أن يتكفل هو بسد هذه الثغرة فألف هذه الرسالة . وقد أردنا أن نسطأمامك صورة من تعد هذا الفيلسوف الذي لا يقل عن تعد المحدثين فنقلنا لك هنا نص عباراته على طولها لتنظر فيها نظرة التأمل . وإليك هذا النص :

« ... والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما هو أن نفتنى التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر ، وهذا — أكرمك الله بولايته — شيء يحتمل أن يوضع في الكتب ويتصرف فيه بالبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه ، لأنه من الترابية في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً ، فإن الملة الحنيفة والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه . ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر ، وفي كتاب « الشفاء » تفي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً ذا كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل ذبوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلنوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقصدوا على أكثر من ذلك ، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفرض بهم إلى حقيقة الكمال ، فكان فيهم قول من قال :

بح بي أن علم الورى انان ما إن فيهما مزيد

حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة ولم يكن فيهم
أثقف ذهنًا ولا أصح نظراً ولا أصدق رواية من أبي بكر ابن الصائغ، غير أنه شغلته
الديناحي اخترمته النية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته وأكثراً ما يوجد
له من التأليف إنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتايبه : « في النفس »
و « تدبير المتوحد » وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهي
كتب وجيزة ورسائل مختلفة . وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكّر أن المعنى المقصود
برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاءً شيئاً إلا بعد عسر واستكراه
شديد ، وأن ترتيب عباراته في بعض المواضع على غير الطريق الأكل . ولو اتسع
له الوقت لمال لتبديلها . فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ولم نلقه
شخصه . وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته ، فلم نر له
تأليفاً . وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بمد في حد التزايد أو الوقوف
على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره ،^(١) .

تقد ابن طفيل بمد هذا الفارابي فرماه بأنه مضطرب متناقض في مسألة خلود
النفس، وأنه يميل إلى القول بقنائها ، وأن هذا الرأي لو ذاع بين أفراد الأمة لسوى
الناس بين الفضيلة والذيلة والخير والشر ، ولفسدت الحال وساء المال . وبعد أن
انتهى من نقد الفارابي حمل على أبي حامد النزالي فرماه بالثلون والذبذبة بين
الخاصة والعامة ، يظهر لأوثك ما يخفيه أمام هؤلاء ، ولا يتحرج أن يذكر
ذلك في كتبه ، وأن يسوغه بأنه هو الحكمة التي تقي الفيلسوف من التمرض
لأذى الجمهور . ولم يلق ابن طفيل مثالبه التي وجهها إلى النزالي على عواهنها، بل
استدل عليها بما ورد في كتايبه « المنقذ » و « الميزان » وغيرهما من كتبه . وإليك
عبارته في هذا النقد :

« وأما كتب الشيخ أبي حامد النزالي فهي بحسب مخاطبته للجمهور

(١) انظر صفحتي ٦ ، ٧ من رسالة « حى ابن يظنان » لابن طفيل .

يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم يتحللها ، ثم إنه من جملة ما كثر به الفلاسفة في كتاب « التهاوت » إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والمعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال في أول كتاب « الميزان » إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ، ثم قال في كتاب « المفرد من الضلال » :
 والمفصح بالأحوال « إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إغما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام : رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ، ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد ، ورأى يكون بين الإنسان وقسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده . ثم قال بعد ذلك « ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكني بذلك تقمأ ، فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت .

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس ما ينتيك عن زحل^(١)

بدأ ابن طفيل بعد فرائغه من المقدمة في الرواية تقسها فأوجد لنا « حى بن يقظان » من غير أب ولا أم ، أو من إحدى الأشجار التي تثمر أطفالا ، أو من سيدة صن بها شقيقها عن أن يزوجها من غير كفء ، فأحبت شاباً يدعى « يقظان » وتزوجت منه سرأ ، فكان حى ثمره هذا الزواج ، ولكن السيدة خشيت بطش شقيقها ، فوضعت الطفل في صندوق ثم ألقت في البحر فقذفت به الأمواج إلى جزيرة غير مأهولة عند خط الاستواء^(٢) وهناك ساقته إليه الأقدار

(١) راجع صفحة ٨ من الرسالة المذكورة .

(٢) تصد ابن طفيل أن يضع بطل روايته في جزيرة عند منطقة خط الاستواء ، لأنها هي المنطقة المعتدلة في رأيه حتى لا يخضع الطفل لآثار الإفراطات الجوية ولكن العلم الحديث أثبت أن منطقة خط الاستواء ليست كما فهم هذا الفيلسوف .

ظبية كانت قد فقدت وليدها فسمعتة يصرخ فحننت عليه وأخذت ترضعه حتى شب ونضج بين الوحوش . وفي تلك الجزيرة أعقب المؤلف على بطل روايته أطوار المعرفة المختلفة التي تبدأ بإدراك الحسيات ثم تنتقل منها إلى إدراك المعقولات المؤثرة فيها . وهذا الرأي يتناسب بلا ريب مع حالة الطفل الساذج الناشئ في جزيرة موحشة ، ولكنه أيضاً متأثر برأى أرسطو الذي يتخذ الطبيعة وسيلة إلى إدراك ما وراء الطبيعة ، ويستخدم الحسات في فهم المعقولات .

كانت الإدراكات الأولى لهذا الطفل إذن مقصورة على الحسات التي تحوطه ، ثم تدرج إلى إدراك القوى التي تؤثر في هذه الحسات تأثيراً يفاير الإحساس بها . وإيضاح هذا أنه أدرك أولاً أن هذا الشيء حار مثلاً ، ثم تدرج من ذلك إلى الحرارة التي اشتمل عايمها فصار حاراً . وما هو المؤثر الذي أودع الحرارة في الحار أو قلها من القوة إلى الفعل ، ثم تتبع هذا المؤثر فأدرك أنه شيء في الأجسام له معنى الجسمية ، ومعنى آخر يفايره ، فأهل الأول وتمقب الثاني ، فألقى أن له آثاراً زائدة من آثار الأول .

وبعد هذه المرحلة انتقل إلى أخرى أرقى من الأولى ، فأدرك أن الكائنات كلها وحدة من جهة ، ومتعددة من جهة أخرى ، وأن وحدتها ناشئة من جوهرها الذي لا يختلف ، أما تمددها فناشئ من الأمراض المتعاقبة على هذا الجوهر . وقد دفعه هذا إلى محاولة التمييز بين الجوهر الواحد الثابت والأعراض المتعددة المتنقلة . فانتجت هذه المحاولة اهتمامه إلى أن كل كائن مؤلف من هيولى ثابتة وصورة حائلة ، وعندما أدرك الهيولى والصورة والفرق بينهما وأدرك أن بعض الكائنات يشترك مع البعض الآخر في صورة أو صورتين ويختلف معه في ثالثة أو رابعة ، وأن لهذه الصورة الزائدة في الكائن آثاراً لا توجد فيها لا يشتمل عليها من الكائنات .

لما بلغ حي هذه المرتبة من التفكير وصل إلى عتبة العالم الروحاني على حد تعبيرهم ثم جعل يتأمل ، فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيواني الذي

كان تشوقه إليه أبداً مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد على الجسمية ، وأن معنى هذه الجسمية مشترك له ولماثر الأجسام ، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده ، هان عنده معنى الجسمية فاطرحه وتماق فكره بالمعنى الثاني وهو الذى يعبر عنه بالنفس ، فنشوق إلى التحقق به . فالنزم الفكرة فيه وجمل مبدأ النظر في ذلك تصفح الأجسام كلها لا من جهة ما هي أجسام ، بل من جهة ما هي ذوات صور تلزم عنها خواص ، وينفصل بعضها عن بعض . فنتبع ذلك وحصره في نفسه ، فرأى أن جملة الأجسام تشترك في صور تصد عنها الأفعال ، ورأى قريباً من تلك الجملة مع مشاركتها لها في تلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى تصدر عنها أفعال خاصة به ، ورأى طائفة من ذلك الفريق مع مشاركتها له في الصورة الأولى والثانية تزيد عنه بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال خاصة بها^(١) .

وعلى أثر ذلك فكر حتى في تماق هذه الصور على الجواهر الأرضية ، فأدرك أنها لا بد لها من مؤثر ، لأن كل نتيجة يجب أن تكون ناشئة عن منتج ، فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث ، فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل ، ثم إنه تتبع الصور التي كان عليها قبل ذلك ، صورة صورة ، فرأى أنها كلها خادثة ، وأنها لا بد لها من فاعل^(٢) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى رفع بصره إلى السماء فرأى أجراماً سماوية عظيمة تتحرك وتتغير ، فأمن بأن لها هي الأخرى محركات تؤثر فيها ، وأن هذه المحركات مرتبطة ببعضها ارتباطاً يؤلف منها وحدة ثابتة ، ثم تدرج من ذلك إلى أن العالم كله وحدة . ولاجرم أن القول بالوحدة هو من الآثار الأفلاطونية الحديثة على ابن طفيل .

(١) انظر صفحتي ٣٠ ، ٣١ من رسالة حى ابن يقظان لابن طفيل .

(٢) راجع صفحة ٣٤ من الرسالة المذكورة .

فكر بعد ذلك في هذه الحركات فرأى أنها لا بد لها من مؤثر أول ، وأن هذا المؤثر بسيط الذات أى أنه ليس له صفات ، وإنما هو عالم بذاته قادر بذاته كما هو رأى جميع أسلافه من الفلاسفة « أما صفات الإيجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ، وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائداً على ذاته ، بل ذاته هى علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته ، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته بل ذاته هى علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته ، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته فليس ذلك العلم الذى علم به ذاته معنى زائداً على ذاته ، بل « هو هو » فرأى أن التشبه به فى صفة الإيجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام فأخذ نفسه بذلك ^(١) .

بعد أن وصل حتى إلى هذا التفكير نشأت أمامه مشكلة أخرى هى أعقد من جميع المشاكل التى تقدمتها ، وهى مشكلة أزلية العالم وحدوثه ، فلم يسع هذا الشاب المنقطع عن كل المؤثرات الدينية والاجتماعية التى يجرف تيارها الناشئين عادة فيقدم استقلالهم فى الرأى إلا أن ينظر فى هذه المشكلة نظراً حراً بعيداً عن كل اعتبار . فلما نظر فى العالم نظرة تأمل أيقن أنه أزلى ، وأنه ليس متأخراً عن مبدعه إلا بالرتبة والذات لا بالزمان . فإذا العالم كله بما فيه من السموات والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتهما فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات . وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسماً من الأجسام ثم حركت يدك ، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداءهما معاً فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان ^(٢) .

(١) انظر صفحة ٥٤ من رسالة حى ابن يقظان لابن طفيل .

(٢) راجع ص ٤٠ من الرسالة المذكورة .

ونحسب أنه لا يخفى على الباحث أن فلاسفة الإسلام جميعاً قد تبعوا فلاسفة الإغريق ولا سيما أرسطو في القول بأزلية العالم ، فلا حاجة بنا إلى إعادة الحديث في هذه التبعية .

وكما تبع هؤلاء الفلاسفة أرسطو في القول بالأزلية ، تبعوه في القول بالأبدية وعللوا ذلك بارتباط العالم الحسى بالعالم العقلى ، وارتباط العالم العقلى بالبارى . ارتباطاً يجعل العالمين ومبدعهما كلا واحداً لا يفرض فناء شيء منه إلا ارتباط به . فناء الباقي . وهو في هذا يقول : « وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذى هو أولها ومبدؤها وسيبها وموجدها . وهو يعطيها النوام ويمدها بالبقاء والتسرد ، ولا حاجة بها إلى الأجسام ، بل الأجسام محتاجة إليها ، ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام ، فإنها مبادئها كما أنه لو جاز أن يعدم ذلك الواحد الحق تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الأجسام ، ولعدمت العالم الحسى بأسره . ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط بفضه ببعض . والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهى شبيه الظل له ، والعالم الإلهى مستغن عنه ويرى منه ، فإنه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو تابع للعالم الإلهى . وإنما فساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيناً وقع هذا المعنى في تصوير الجبال كالمهن ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار « يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ » (١) .

تأمل حتى يمد ذلك فأدرك أن هذا الكائن الأعلى ليس جسماً ولا في جسم ، وأن عقله حين يتأمل في جمال الصنعة ينمطف بطبعه نحو خيرية الصانع وكآله ، وأن هذا الانمطف من جانب العقل نحو هذا الوجود الأعلى يدل على أنه هو نفسه ليس مادة ولم يولد ولن يفنى ، وكل ما هنالك . أنه اتصل بالمادة فحصل له من

(١) ارجع إلى صفحتى ٦٥ ، ٦٦ من المصدر السالف .

هذا الاتصال اضطراب . ولكي يتخلص من هذا الاضطراب يجب عليه أن يقوم بمجهود في سبيل هذا التحرر الذي هو قرب من الوجود الأعلى ، وبعد من ظلام المادة ، والذي لا يقال الشخص من السعادة أو من الألم إلا بقدر اختلافه . كثيرة وقلة . فإذا فاز من الدنيا بمعرفة الوجود الأعلى وبدوام التفكير فيه ، تحققت له في الحياة الأخرى سعادة الاتصال به . وإذا لم يعرفه في الدنيا لم يسكن له شأن في الحياة الآخرة . وإذا عرفه وأعرض عنه حتى مات وهو على هذه الحالة حرم لذة الاتصال به في الآخرة ، فذاق بهذا الحرمان أقصى أنواع العذاب . . . فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات المدة لمثل هذا الإدراك ، فإنه إذا طرح البدن بالموت ، فيما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الوجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه . فهذا إذا فارق البدن لا يتصل بذلك للوجود ولا يتألم لفقده . . . وإما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن قد تعرف بهذا الوجود وعلم ما هو عليه من السكال والظلمة والسلطان والقدرة إلا أنه أعرض عنه وأتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة ، وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها . فيما أن يتخلص من تلك الآلام بمد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك ، وإما أن يبقى في آلامه بقاءً أسرمدياً بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية . وأما من تعرف بهذا الوجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته وهو على حاله من الإقبال والمشاهدة بالفعل ، فهو إذا فارق البدن بقي في لذة لانهاية لها وغبطة وسرور ، وفي فرح دائم لاتصال مشاهدته لتلك الوجود الواجب الوجود ، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التي هي بالإضافة إلى تلك الحال آلام وسرور وعوائق (١) .

من هذه العبارات يتبين جليا أن الحشر عند ابن طفيل هو للأرواح وحدها وأن النعيم هو لذة الاتصال بالبارى ، والمذاب هو شقاء الحرمان منه . ولا كان الإنسان يشبه أنواع الكائنات الثلاثة: المليا والوسطى والدنيا ، أو البارى والأفلاك والكائنات الأرضية من بعض الوجوه ، فمن الطبيعى أن تماثل أفعاله أفعالها . فإذا هوى إلى حضيض الشهوات ماثلت أفعاله وصفاته أفعال البهائم وصفاتها . وإذا حاول السمو شيئا فشيئا ماثلت أفعاله أفعال الموجود الأحد .

وعلى أثر اقتناع « حى » بهذه الفكرة بدأ يتخلص من الحسات والخيال ويلقى بنفسه في عالم الفكر الخالص ، وبهذا يمتدح أنه امتزج بالكائن الأعلى ، وبأن العالم كله لا يفهم منه شئ « بعيداً عن هذا الاتحاد . وهذا هو رأى الأفلاطونية الحديثة في الإدراك بوساطة الغيبوبة الناشئة من الاتحاد . غير أن هذا الاتحاد لا يتيسر إلا بالتفكير ، والتفكير لا يتم إلا بالحرمان من أكل الحيوانات وبالإقلال من أكل النباتات ، ولا شك أن هذا أحد آثار الفيشاغورية على ابن طفيل .

ومن العجيب أن ابن طفيل قد انتهى في كتابه هذا إلى أن النتيجة التى حصل عليها « حى » بن يقظان بوساطة الفكر الخالص بعد تأمل استغرق خمسين سنة هى نفس النتيجة التى قررتها البيانات ، إذ يروى لنا أن بطله قد التقى ببطل آخر وصل إلى نفس هذه النتيجة بوساطة الدين . وهذنه هى نفس الظاهرة العجيبة التى لا حظنا أنها شملت جميع فلاسفة المسلمين فى الشرق والغرب ، وهى ظاهرة الاتفاق بين الفلاسفة والدين وإثبات أنها إن بدىا مختلفين فسيلتقيان حتما عند الغاية الأخيرة وهى الحق .

بعد أن استطاع « حى » التفاهم مع صاحبه المتدين فى آرائها ، اتفقا على أن يرتحلا إلى الجزيرة الأخرى المأهولة ليرشدا أهلها إلى الحق الذى وصلا إليه فعلا ولكن محاولتها ذهبت عبثا إذ لم يتمكننا من هداية الجماهير لعدم استعدادها

تقبول الحكمة التي يهتدى إليها الخاصة بسهولة سواء أكان ذلك عن طريق الفكر المحض الناشئ عن تركيز الفرد في ذاته كما وقع لحي ، أم عن طريق الاسترشاد بالدين كما حدث لأسال . وهذه هي عظمى غايات ابن طفيل من رسالته كما أسلفنا .

تلك هي محتويات هذه الرسالة ، وهي خلاصة مذهب مؤلفها في الفلسفة وفي كيفية الوصول إلى المعرفة الصحيحة عن طريق العقل واستنباطاته البحثية دون الاستماتة بعرض خارجي ، وهذا هو عين المبدأ الذي أشرنا إليه في التمهيد الذي صدرنا به هذا الفصل . ويلقى الأستاذ دي بوير على هذه القصة فيقول :

« وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقلب فيها «حي» حتى وصل إلى كماله . غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ «حي» لو ترك وحده كما أنشأته الطبيعة ولم يستجد العون من الجماعة . وقصة «حي بن يقظان» أقرب إلى أن تمثل تاريخ الإنسان حتى تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الغابر . وتدل نبد كثيرة في قصة ابن طفيل على أنه كان يقصد من «حي» أن يمثل الإنسانية لو لم ينزل عليها وحي سماوي .

ويتمثل في قصة «حي» تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية . وهناك إشارات قد تؤيد هذا الرأي وتبجمله راجحا ، ولكننا لا نستطيع أن نمضي في هذا المقام . ولا يخلو من مغزى قول ابن طفيل إن «حيًا» نشأ في جزيرة سيلان التي يقال إن جوها صالح لإمكان التولد الطبيعي . وتقول الأساطير إن آدم وهو الإنسان الأول خلق في هذه الجزيرة ، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم . ومنذ أن كلف «حي» للخروج من الطور الحيواني الأول يذفه حياؤه وحبه للبحث عن حقائق الأشياء انبعث في نفسه أول شعور ديني ، أساسه العجب وذلك من اكتشاف النار . أما ما يلي ذلك من نظر عقلي فهو مستمد من الفلسفة اليونانية كما نقلها العرب .

بسيط ، وهذا العقل ليس شيئاً هاماً في نفسه ، ولكنه بوساطة الفيض الإلهي يقوى على التفكير ، ومتى حدث منه ذلك أصبح له وجود فعلي يمثل في الفكرة التي فكرها . أما العقل الإيجابي فهو ليس إلا الإله نفسه وهو يتخذ القوة البشرية التي هي العقل السلي أداة لبروز فيضه ، ولكنه لا يتصل بها إلا اتصالاً مؤقتاً خارجياً تكون وظيفته فيه وظيفة المحرك المؤثر على بعد . ولهذا لا يحول ذلك الاتصال بين القوة الإنسانية والفساد .

وقد وافق تيمستوس الإسكندر الأفروديسي في قوله بأن العقل الإيجابي ليس من قوى النفس الداخلية ، وإنما هو أجنبي عنها مفيض عليها ، وهو واحد باعتبار ذاته وإن تعددت فيوضه بتعدد المفاض عليهم كما تتعدد أشعة الشمس بتعدد الكائنات المنسكبة عليها ، ومصدرها واحد .

ومن هذا يتضح جد الاتضاح أن تيمستوس قد صبغ نصوص أرسطو بصيغة الأفلاطونية الحديثة التي ترى أن الوحدة متحققة في كل شيء بسبب وحدة المصدر ، وأن التمدد يمرض بمرض الشخصيات الخارجية . أما رأى هذا الفيلسوف في العقل بالقوة أو العقل الهولاني فهو يبدو متفقاً مع رأى الإسكندر في أنه استعداد ، ولكنه يرى أن الاستعداد لا يقوم بذاته ، وأنه لا بد له من موضوع يقوم به ، وأن هذا الموضوع لا بد أن يكون بينه وبين الاستعداد ائتلاف ما ، بأن تكون طبيعتهما متفتحتين في إمكان تقبل المقولات . وهذا الاستعداد القائم بموضوعه هو العقل الهولاني ، وهو دائماً ميال إلى الاتصال بالعقل الإيجابي كما يميل كل شيء في هذا الكون إلى كما له .

أما كتاب (نيولوجيا) أو ألوهية أرسطو، فهو يرى أن العقل الإيجابي هو الوساطة التي من طريقها أوجد المحرك الأول الكائنات ، وأن المحرك الأول يشع فيه ، وهو يشع في النفس ، والنفس تشع في الجسم . وهكذا تنزل الحياة الإلهية من لدن الوجود الأول إلى المادة الجامدة . والدور الذي يقوم به هذا العقل الإيجابي في المعرفة هو تنقية الحسّات وجعلها جديرة بالتمقل .

أما فلاسفة الإسلام قبل ابن رشد ، فقد اتفقوا بوجه عام — مع فروق فرعية في مذاهبهم — على أن العقل الإيجابي هو مجرد منفصل عن الجسم ، غير أنه هو عند الكندي العقل العام ، وعند الفارابي هو تارة العقل الماشر ، وتارة العقل الكلي الفائض عن إدراك العقل الماشر للعلمة الأولى ، وهو عند ابن سينا آخر العقول المدبرة للأفلاك . وبتوافق الجميع هو الذي يفيض على العقل الهيبولاني القوي هو في النفس الإنسانية عقل بالقوة فينمو ويرتقى إلى عقل بالفعل ، وهذا الأخير هو الذي — حين يصل إلى الدرجة التي يصير فيها بالفعل دائماً ويتحد بالمقولات التي يدركها — يدهوه الفارابي وابن سينا بالعقل المستفاد أو الفائض عن العقل الفعال المؤثر في العقول البشرية .

بان مما تقدم أن مجهودات الشراح وفلاسفة الإسلام قبل ابن رشد قد انتهت في مشكلة العقل إلى تقرير خمس نتائج جوهرية :

الأولى إن هناك عقليْن متباينين أحدهما إيجابي والآخر سلبي .

والثانية عدم قابلية العقل الإيجابي للفساد ، وقابلية السلبي له .

والثالثة أجنبية العقل الإيجابي عن الإنسان وتركزه في الخارج وإشاعته

عليه كالشمس .

والرابعة وحدة هذا العقل الإيجابي وعموميته بالنسبة إلى جميع الأفراد .

والخامسة أن العقل الإيجابي هو آخر العقول المدبرة للأفلاك . والنتيجتان :

الأولى والثانية صريحتان في نصوص أرسطو . والثالثة يمكن أن تستخلص من هذه النصوص استخلاصاً مع شيء من التحفظ . أما الرابعة والخامسة فهما من الشراح الذين حسبوا أهم بهذا الاستنتاج قد أوضحوا نظرية أستاذهم .

هذا هو موجز الدورة التي حرت بها هذه المشكلة من عهد أرسطو إلى عهد ابن رشد .

أما هذا الأخير فقد خالف فيها آراء أسلافه من الإسكندرانيين والمسلمين ، ولكي نوضح رأيه في تعريف النفس وطبيعتها وصلتها بالبدن والعقل ودرجاته وتطوراته ، أردنا أن نقف بك عند طائفة من نصوصه في هذا كله وقمة مستأنية مشتملة على شيء من التفصيل . وإليك هذه الوقفة :

عرف ابن رشد النفس بخواصها تعريفاً أشبه أن يكون أقرب إلى الرسم منه إلى الحد فقال :

« إنها صورة للبدن وجوهر مستقل في نفس الوقت . فهي صورة للبدن بمعنى خاص ، وهو أنه لا وجود للبدن دونها ولا يستطيع العقل تصوره إلا بها ، كما أنه لا وجود للتمثال إلا بصورته . . . إن النفس هي ذات ليست بجسم : حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة » . ولكنه يعود فيتعيب في تعريفها تعييباً يوشك أن يحول بينه وبين تحديدها أو يجعله يتردد في هذا التحديد أشد التردد على الأقل فيقول : « إنا ندرك النفس وأشياء كثيرة ، ولسنا ندرك حدها ، ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكننا نعلم - ضرورة من وجودها - أنها في جسم أو ليست في جسم ، لأنها إن كانت في جسم كان الجسم ضرورة مأخوذاً في حدها ، وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها . فهذا هو الذي ينبغي أن يعتقد . وأما معانده أبي حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر في أمر النفس أنها في جسمه ، وإن كان لا يتميزه العضو الذي هي فيه من الجسم ، فهو لعمري حق . وقد اختلف القدماء في هذا ، ولكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم ، فإن ذلك ليس بيننا في نفسه . وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً ، لأن الجسم إذا كان لها بمنزلة الآلة ، فليس لها قوام به . وإن كان بمنزلة محل للعرض لم يكن لها وجود إلا بالجسم » .

وكما أوضح ابن رشد رأيه في النفس التي هي بأحد معانيها موضوع للعقل ، أو بعبارة أخرى هو أحد أجزائها ، كذلك أبان لنا هذا الجزء ونسبته إلى النفس بقوله : « إنه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعقولات غير منفصلة أصلاً ، أى غير قابلة للتغير الذى يعرض للقوى المنفصلة من قبل مخالطتها للموضوع الذى توجد فيه هذه القوى . وقد تتصور هذه القوى على طريق التمثيل . وذلك أنها القوة التى نسبتها إلى المعقولات نسبة قوة الحس إلى المحسوسات إلا أن القوة التى تقبل المحسوسات هى مخالطة للموضوع الذى توجد فيه مخالطة ما ، وأما هذه القوة فيجب أن تكون غير مخالطة لصورة من الصور الهيولانية أصلاً ، وذلك لأنها لو كانت مخالطة لصورة من الصور للزم فيها أحد أمرين : إما أن تعوق صورة الموضوع ، وإما أن تثيرها » . « إن هذا العقل ليس مجرد استعداد أو قوة فى النفس الإنسانية ولا هو مساوق للتخيل المتردد بين الحس والعقل ، بل هو شئ فوق طور النفس ، وفوق طور الشخص . العقل الهيولانى أزل لا يعتره الفناء شأن العقول الفارقة ، والعقل الفعال » وكما أن ابن رشد أثبت للمادة استقلال الوجود فى العالم المحسوس ، هو كذلك يجعل للعقل وجوداً مستقلاً فى عالم المعقولات متابياً ثامسطيوس فى ذلك ، فالعقل الهيولانى عنده جوهر أزل ، وابن رشد يسمي استعداد الإنسان أو قوته على المعرفة العقلية بالعقل المنفعل ، وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه ، أما العقل الهيولانى فهو كالنوع الإنسانى ، ولكن العلاقة بين العقل الفعال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل الهيولانى) لا يزال فيها بعض الغموض ، ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والعقل الفعال يجعل الصور التى تتخيلها النفس معقولة ، والعقل القابل يقبل هذه المعقولات ، والنفس فى الإنسان هى ملتحى هذين الحيين اللذين يلتقيان خفية ، ويختلف هذا الملتحى اختلافاً كبيراً ، فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وقدرتها على الإدراك تكون الدرجة التى يوصل العقل الفعال إليها هذه الصور حتى تصير معقولة ويكون مبلغ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

من هذا يتبين أن أفراد الإنسان متفاوتون فى درجة المعرفة العقلية . وجملة

هذه المعزفة ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بد أن يظهر فيلسوف على البوام ، سواء أ كان أرسطو أم ابن رشد في ذهنه تصوير الموجودات أموراً معقولة . ولاريب في أن أفكار الناس حادثة ، وأن العقل القابل عرضة للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ، ولكن هذا العقل إذا نظرنا إليه باعتباره عقلاً للنوع الإنساني فهو قديم غير متغير كالعقل الفعال ، عقل الفلك الأخير .

وقد أردنا أن نجمل لك هنا نصوصه التي سجل فيها هذه الآراء ملخصة عن شرح كتاب النفس مستعنيين في ذلك بكتاب ربنان . وإليك هذا الموجز :

ينبغي أن تكون هذه القوة التي تقبل انطباع المقولات ، وهي العقل الهولاني ، غير متغيرة ، أي أنها لا تتأثر بما تنقبله كما تتأثر القوى الأخرى بالموضوعات التي تختلط بها ، بل ينبغي أن تكون دائماً بالقوة ، شبيهة بالأشياء التي تتلقاها ، لأن تكون هي الأشياء نفسها .

يمكن أن تشبه هذه القوة إزاء المقولات ، بالحراس إزاء المحسوسات مع الاحتفاظ بذلك الفرق الأساسي ، وهو أن القوة الحاسة تخرج بما تحسه ، على حين تظل القوة الماقلة بعيدة بعداً مطلقاً عن أي امتزاج بأي كائن مادي . وفي الواقع أنه ما دام العقل الهولاني يتقبل صور الأشياء ، فينبغي ألا يمتزج بأية صورة لأنه لو امتزج بصورة ما ، لنتج من ذلك إما أن تصير الصورة التي امتزج بها عقبة مانعة من تقبل غيرها من الصور . وإما أن تشوه صور الكائنات بتأثير بعضها في بعض ولا تكون وهي في العقل كما كانت قبل انتقالها إليه ، وهذا مناقض لطبيعة العقل التي تقتضي أن تظل صور الأشياء بعد تعقلها كما كانت قبل ، بريئة من كل تشوه وتغير . وحيث إنه كذلك فهو — كما قرر الإسكندر من قبل — استمداد محض بسيط .

غير أن ابن رشد لا يتفق مع الإسكندر في كل ما يقرره ، بل هو يخالفه في قوله : إن العقل الهولاني استمداد بسيط في موضوع . ثم يوجه إليه النقد

في أسلوب لاذع فيقول : إنك تدهى أن أرسطو يقصد بالعقل السلبى الاستعداد البسيط لا الموضوع المستعد . الحق أننى خجل بالنيابة عنك من قول كهذا القول وشرح كهذا الشرح ، إذ أن الاستعداد حين الفعل لا يمكن أن يكون أى شئ من الأشياء التى يتقبلها ، لأنه ليس جوهرأ ولا صفة لجوهر، ولو أن أرسطو كان قد قدم العقل على أنه استعداد بسيط لتلقى الصور لكان فى رأيه من غير موضوع وهذا غير معقول . وهكذا زى أن تيمستوريوس والمثابئين قد ظلوا أكثر أمانة لنصوص أرسطو من الإسكندر ، وأنه هو وحده الذى خلق هذه النظرية . ولهذا اتفق جميع فلاسفة عصره على تبذرها ، وأن تيمستوريوس كان ينظر إليها على أنها خارجة عن العقل ^(١) .

يعرض ابن رشد بعد ذلك تلك النظرية التى اتفق عليها تيمستوريوس وبعض الشراح الآخرين والتى تقرر أنه من حيث إن العقل الهولانى عند أرسطو يجب ألا يمتزج بيقية قوى النفس ، فينبغى أن يكون استعداداً ، وله كوضوع جوهر مفارق للقوى الأخرى ، لأنه لو لم يكن إلا استعداداً بسيطاً مرتبطاً بقوى النفس الأخرى ، لكان له كوضوع شئ من غير نوعه . ولكن القوة المستعدة لتقبل العقولات لا يمكن أن تكون استعداداً وموضوعاً إلا عقلاً .

وأخيراً يستخلص ابن رشد من كل هذا أن العقل الهولانى هو من جهة استعداد معرى من الصور كما رأى الإسكندر . ومن جهة أخرى هو جوهر مفارق مكسو بالاستعداد ، أى أن هذا الاستعداد الموجود فى الإنسان هو شئ مرتبط بالجوهر المفارق ، لأن هذا الجوهر متصل بالإنسان ، غير أن هذا الاستعداد ليس شيئاً ملازماً لطبيعة هذا الجوهر المفارق كما قرره الشراح ، وليس استعداداً محضاً بسيطاً كما قرر الإسكندر . والدليل على أنه ليس استعداداً محضاً هو أن العقل الهولانى يمكن أن يعقل هذا الاستعداد خالياً من الصور، وهذا يقتضى أن

(١) Renan, Averroès et L'averroïsme, P. 134 - 135.

يعقل اللاموجود مادام أنه يعقل ذاته خالياً من الصور ، أو يعقل ذاته حالة كونه لا جوهراً ولا صفة ، وتمقل اللاموجود لنفسه أو لغيره باطل .

وبناء على ذلك فإن الشيء الذى يدرك هذا الاستعداد والصور التى ترد عليه ، يجب أن يكون شيئاً آخر خارجاً عن هذا الاستعداد . وإذن فمن البين أن العقل الهولانى هو شيء مؤلف من هذا الاستعداد الموجود فى الإنسان ، ومن عقل مفارق متصل بهذا الاستعداد اتصالاً ما .

وهذا العقل هو بالقوة من حيثية ، وهو بالفعل من حيثية أخرى ، فهو من حيث اتصاله بالاستعداد الإنسانى عقل مستعد أو بالقوة . وينبغى أن يكون كذلك ما دام أنه فى هذه الحالة لا يستطيع أن يعقل ذاته ، وإنما يعقل ما عداه ، وهو الصور الهولانية ، ولكنه من حيث طبيعته والأعضاء عن اتصاله بالاستعداد هو بالفعل ، لأنه يعقل ذاته لا غيرها من الأشياء الهولانية .

وهو كذلك إيجابى من حيثية ، وسلبى من حيثية أخرى . فهو من حيث تقبله الصور الهولانية سلبى ، وهو من حيث تصبيرها مقولة إيجابى . ولكن هذه الحثيات جميعها لا تتمازج مع وحدانيته .

وهذا العقل الذى يتصل بالاستعداد الإنسانى فيكون باتصاله به العقل الهولانى الشخصى هو فيض من العقل الإيجابى العام الذى هو آخر العقول المدبرة للأفلاك .

تقد فلاسفة أوروبا فى العصور الوسيطة ولاسيما « ألبير الأكبر » والقديس توماس نظرية وحدة العقل عند ابن رشد ، ورموه من أجلها بالخلو من المطلق لأنهم فهموا أنه يقرر أن العقل الذى فى (أ) هو عينه الذى فى (ب) فحملوا عليه قائلين هل من الممكن أن يكون العقل حكماً ومختلاً ، وعالماً وجاهلاً ، وسميداً وشقيماً فى آن واحد كما هى الحالة الواقعة بين أفراد البشرية ؟ غير أن هؤلاء الفلاسفة

لم يفتنوا إلى مارمى إليه ابن رشد من هذه النظرية ، لأنه لم يقصد هذا السخف .
الذى أتهموه به ، بل إن الحق في رأينا كما رأى الاستاذ رينان من قبل ، هو أن
التعبير بوحداية العقل الذى ورد في كتب ابن رشد يجب ألا يؤخذ على ظاهره ،
وإنما هو رمز ، بيانه أن المراد من العقل الإيجابى هو عمومية مبدأ العقل المحض
أو وحدة التكوين النفسى لدى جميع بنى الإنسان . على هذا يكون قد سبق
ديكارت إلى نظرية توزيع العقل بين أفراد بنى الإنسان بالتساوى ، وإلى أن الفروق
البشرية فى التعقل ناشئة من عوامل عارضة . ولإيضاح ذلك تقرر أن ابن رشد
أراد أن يقول : إن العقل من حيث طبيعته وفيضه هو واحد بالنسبة إلى جميع أفراد
الإنسانية ، ولكن هذه الوحداية لا تلبث أن تتمدد وتتغير بتغير النفوس البشرية
التي هى متصلة بها ، وأن نتائج الفيوض الواردة على النفوس بالتساوى تتأثر
بالاستعدادات المختلفة فى هذه النفوس .

عرض ابن رشد بعد ذلك لجانب هام من جوانب مشكلة العقل فتساءل فى
شئ من الاحتياط قائلاً : هل من الممكن أن يدرك العقل الإنسانى الذى صار بالعقل
الصورة المجردة أو العقل العام الفارق ؟ وبمباراة أخرى هل من الممكن أو من غير
الممكن أن يتحد بالعقل العام ؟ .

وقبل أن يجيب ابن رشد على هذا السؤال ينبهنا إلى أن أرسطو قد وعد
بحل هذه المشكلة حيث قال ما نصه :

« ويجمل ذلك أن العقل بالفعل هو نفس الأشياء التي يدركها . وسنرى
فيما بعد إذا كان من الممكن أو من غير الممكن أن العقل دون أن يتجرد عن
المادة يدرك المجردات ^(١) .

ولكن لما لم يوف أرسطو بوعدده أراد تلميذه البار أن يودى عنه هذا الواجب .

(1) Aristotle, Traité de L'âme, Livre 3, ch. 7.

فقرر أن بين العقل المفارق والعقل الإنساني اتصالاً يشبه الاتصال بين الصورة وموضوعها ، ولكن من أية الجهتين يبدأ هذا الاتصال ؟

لا ريب أن العقل الإنساني أو العقل بالملكة هو الذي يتجه إلى العقل الإيجابي العام ويتمقله فيحقق الاتصال به ، لأنه لو كان العقل العام هو الذي يدرك العقل الإنساني لتجددت في ذاته أعراض ، والتجدد في ذاته محال مادام أنه جوهر أزلي .

وعندما يصعد العقل الإنساني إلى العقل العام ويمقله تتلاشى من حوله عناصر الفناء التي علفت به في البدن ، إذ أن القوى يحو الضعيف ، وبهذا يكون للعقل العام على العقل الإنساني أران ، أولها ينسكب على العقل الهولاني فيصيره بالفعل ثم بالملكة . وثانيهما يجذبه إليه حين يتجه نحوه ليمقله فيتحقق اتصاله به ، ولكن هذه الجاذبية تحصل للعقل الخاص من العقل العام دون قصد منه ، لأن الأعلى لا ينزل إلى إرادة جذب الأدنى ، وإنما الأدنى حين يشاق إلى الأعلى ينجذب إليه بقوته ، وهذا العقل العام إذا نظر إليه من حيث إنه هو الذي يحرك العقل الهولاني بنقله إياه من القوة إلى الفعل ، دعى بالعقل الإيجابي ، وإذا نظر إليه من حيث انبثاق الفيض منه إلى العقل بالملكة واتصال هذا الأخير به دعى بالعقل المستفاد .

ليست الدرجة الأخيرة في الكمال عند ابن رشد - وهي الاتصال بالعقل العام - متساوية لدى جميع نبي الإنسان ، وإنما هي تتعلق بثلاثة شروط :

الأول القوة الطبيعية في العقل الهولاني أو في الاستعداد ، وهذه الأخيرة هي بدورها تتعلق بالقوة للخيلة في الإنسان .

والشرط الثاني كمال « العقل بالفعل » وهذا الكمال يتوقف على مجهود نظري عظيم . وفي هذا تصريح من ابن رشد بأن الإنسان لا يرقى إلى الاتصال بولا يصل إلى هذه المرتبة إلا عن طريق العلم .

والشرط الثالث امتزاج يختلف سرعة وبطئا بالصورة المجردة التي من شأنها أن تعبير ما بالقوة بالفعل ، ولما كانت هذه العبارة الأخيرة غامضة عند ابن رشد . فقد فرض الأستاذ مانك أنه يقصد بها المعونة الآتية من فيض العقل العام .

مشكلة غالود النفس :

صرح أرسطو بأن العقل الإيجابي هو وحده الخالد ، وأن العقل السلبي كائن فاسد يكون البدن وفساده . وقد تبعه فلاسفة الإسلام في هذا الرأي مع شيء من التجديد كقول الفارابي مثلا إن النفس الجديرة بالخلود هي التي وصل العقل فيها إلى مرتبة العقل المستفاد . أما ابن رشد فقد عاد في هذه المشكلة إلى رأى أرسطو الذي نستطيع أن نسميه بالنسبة إليه « الأرسوطاليسية الأورتودوكسية » إذ قرر أن الوى الدنيا في النفس مثل الإحساسية والذاكرة والحبة والبفضة والحاقدة . والمشتهية والغاضبة تتأثر كلها بعوارض البدن وتفسد بفساده . أما القوة العليا وهي العقل الذي هو واحد عام في جميع بني الإنسان ولا يعتوره التشخيص إلا عرضاً ، فهو خالد لا يخضع لأي أثر جسماني ، وهو في هذا يقول :

« إن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً يشترك فيه الجميع ، وهو ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص من الأبن والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت ، فيجب أن يكون هذا المعنى في كائن ولا فاسد ولا ذاهب بنهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى . ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض أي من قبل اتصالها بزيد وعمرو ، أي أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لأنها فاسدة في نفسها ، إذ لو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجوداً في جوهرها ، ولكانت لا تجتمع في شيء واحد . قالوا : وإذا تقرر هذا من أمر العقل ، وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص ، وأن تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمرو^(١) .

(١) انظر صفحتي ١٣٦ ، ١٣٢ من « تهافت التهافت » لابن رشد .

لا يمكن أيضاً ، أو يتقدم فيعرض قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تقدمت أعني المقدمات وأنواعها ^(١) .

ومما يسترعى الانتباه ، بل مما هو جدير بالتقدير في هذا الموقف هو صعود فيلسوفنا بالباحث على درجات سلم المعرفة في أناة وتؤدة ومروره بوسائلها الضرورية مروراً طبيعياً ليس فيه قفز ولا وثوب ، فيبدأ بإرشاد الباحث بدياً إلى التساؤل عن علم القياس هل سبق إليه الأولون أو لم يسبقوا ؟ فإن كانت الثانية وجب عليه أن يحاول ابتكاره لينصبه معياراً لبحوثنا ، وإن كانت الأولى لزمه التنقيب في كتب الأقدمين عن مبادئ ذلك العلم الهادى إلى الحق ، فإذا عثر عليها تأمل فيها حتى يصبح قادراً على الانتفاع بها في إمطة اللثام عن مميزات الوجود دون أن تقف مغالفة أربابها له في العقيدة حجر عثرة في سبيل الاستفادة منها ، والاسترشاد بها ، ولكن ليس معنى هذا التتلذذ على الأقدمين أنه يكون عبد لهم ، بل أن لديه أتم أنواع الحرية في قبول ما يتبين أنه الحق ، وفي رفض ما ينم عن زيف أو بطلان ، وتلك هي أحدث وسائل البحث ، وبها يكون ابن رشد قد سبق الباحثين المعاصرين إلى المناهج الحديثة بأكثر من سبعة قرون ، وهذا الامتياز البديع هو الذى يحملنا على ذكر عبارته في هذا مع ما قد يبدو في ذلك من إطالة . وإليك تلك العبارة :

« وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس الفقهي ، تبين أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، وجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالتقدم حتى تكمل المعرفة به ، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك ، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي ، بل معرفة العقلي أخرى بذلك . وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين أنه

(١) انظر صفحة ٣ من فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد.

يجب علينا أن نستمع — على ما نحن بسبيله — بما قاله من تقدمنا في ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة ، فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة ، وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام . وإذا كان الأمر كذلك ، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر القاييس العقلية قد فحص عند القدماء أتم فحص ، فقد ينبغي أن نضرب بأبدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك ، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه ،^(١) .

بعد أن فرغ ابن رشد من تقرير أن النظر هو الوسيلة المثلى لمعرفة الحق ، أراد الترقى بالباحت إلى مرتبة أسمى من التي انتهى منها . وبمجلها أن الشرع وسيلة إلى الغاية العليا وهي الحكمة التي هي الحق والخير ، وأن الإيمان بغير هذه العقيدة ضرب من الجهل أو من الضلال ، وهو يشير إلى هذا فيقول :

« وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق ، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريعة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي . والعمل الحق هو مزاولة الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء ، والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي ،^(٢) .

وإذن فقد بان من كل هذا أن الغاية التي ترمى إليها جميع الشرائع ، ويرنو إليها العقل البشري في شوق وشغف ، ويهدف إليها الفلاسفة من بموتهم المستفيضة ، ومجهوداتهم المتواصلة هي غاية واحدة ، وهي معرفة السر الأسمى لهذا الوجود وما انبثق عنه من أسرار ثانوية . ولما كانت الأدلة التي أسلفها الحكماء

(١) راجع ص ٤ و ٥ من الكتاب المذكور .

(٢) انظر صفحتي ١٨ ، ١٩ من كتاب (فصل المقال لابن رشد) .

من الإغريق وفلاسفة الإسلام الشرقيين قد اشتملت على القدر الكافي لإثبات
وجوب وجود البارئ ووحديته وكماله، وسموه عن الند والشبه والقسم والتألف
والحيثيات والزمان والمكان والكيف والأحصار والتشخيص والتحدد وما إلى
ذلك مما يتناقى مع مقام الألوهية الحقّة التي تقتضى أرفع مراتب التنزيه ، ولما
كانت أدلة ابن رشد على هذا كله لا تكاد تعدو ما أتى به أولئك الأعلام في
هذا الصدد ، فقد اعتبرناها غير مبتكرة ، ولهذا رأينا الإغناء عنها هنا اكتفاء
بما سبقها من منتجات أسلافه .

اعتصم الرابع

المعرفة عند صوفية المسلمين

الفصل الرابع عشر

المعرفة عند الغزالي

س: ثقافة :

كان الغزالي شديد الميل إلى القراءة ، واسع الاطلاع ، غزير الثقافة ، فلم يدع مذهباً في عصره إلا عرفه ، ولا رأياً إلا ألم به . ولهذا استطاع أن يهضم نظريات الفلاسفة هضماً يمكنه من بسطها ومناقضتها ، وعرف كيف يتغلغل إلى علم الكلام ، فيعرف ما فيه من نفع وضرر ، وما ينتج من الاشتغال به من خير وشر ، ويصدر بمد ذلك حكمه الفاضل الذي قسمه إلى قسمين ، وحدد لكل منهما أهله الذين يجوز لهم الاشتغال به ، واستطاع كذلك أن يكون للأمة العربية في الأخلاق والتربية وعلم النفس تراثاً صالحاً منظوراً إليه من علماء أوروبا في العصر الحديث بعين الاحترام والإجلال .

ونحن لو حاولنا أن نتقصى كل نواحيه لاستنفد ذلك مناعدة مؤلفات ، إذ أنه كان مفتخراً من أهم مفاخر الحركة العقلية الإسلامية ، وعلماً بارزاً من أعلام قادة الفكر في الشرق ، وسيظل اسمه مقترناً باسم الإسلام والفلسفة ما بقي في العالم إسلام وفلسفة . الأول يدعو صديقه وحثه ، والثانية تدعو خصمها ومناقضها . وفي وصف قيمته العلمية والعملية والخلقية يقول الأستاذ البارون كارادي فو : « إذا نظر الإنسان إلى نبل نفس الغزالي وكرامته في حياته العلمية ووداعة أخلاقه ، وسعة مؤلفاته ، وموهبته العظمى ككاتب ، فإنه لا يسهه إلا أن يرى فيه أحد أعلى مفكري الفكر البشري في القرون الوسيطة » .

ومنشأ هذا التفوق العلمي ، وسعة الاطلاع ، والمكوف على جميع المعارف المؤلفة والترجمة منذ النهضة العباسية إلى عصره ، هو أن والده توفي منذ نموه

أظفاره ، ووكل أمر تربيته هو وشقيقه إلى أحد أصدقائه الصوفية الأوفياء ، فقام بتربيتهما خير قيام حتى أنه أنفق في سبيل ذلك جميع ما يمتلك ، فلما لم يعد لديه شيء من الثروة ، نصح لها أن يلتحقا بإحدى المدارس الشهيرة في طوس ففعلا ونجحا أبهر النجاح ، إذ تفوق إمامنا على جميع أتباعه من الطلاب في الفقه . ولما أتى على كل ما كان يدرس في هذه المدرسة تعطش إلى أن يتعمق ويستزيد من العلوم ، فارتحل إلى جرجان ودرس على أشهر علمائها في التشريع وهو أبو نصر الإسماعيلي . وفي عودته إلى طوس فاجأه جماعة من اللصوص فجردوه مما كان معه ، فما كان منه إلا أن توسل إلى زعيم المصابة أن يرد إليه الكتب فسأله لماذا؟ فأجاب بقوله لأنني هجرت بلادى لأتلقى شروحها وأنسخ معانيها لأحرز بها العلم . فقال له اللص : كيف تجرؤ إذن على ادطائك أنك متعلم ما دام يكفي للحيولة بينك وبين المعرفة أن نسلبك هذه الكتب ؟ ثم ردها إليه . فقال النزالي : إن هذا درس أرسله الله إلى على يد اللص ليملمنى . ولهذا حين عدت إلى طوس عكفت على العلم ثلاثة أعوام كاملة فاستظهرت كل ما كتبت حتى أصبحت ولا قدرة للصوص على سلبه منى .

ارتحل أبو حماد بعد ذلك إلى نيسابور حيث كان إمام الحرمين يدرس فيها علوم الفقه والأصول والمنطق ، فرافق هذا الأخير من ٤٧٨ هجرية . وقد كان هذا الوقت الذى قضاه النزالي في نيسابور أخصب أيام حياته العلمية ، إذ برع أثناءه في المنطق والمحاورة ، وعرف مناهج الفلاسفة وطريق الرد عليهم . وفي هذا العصر تثبتت أفكاره وبدأ يكتب ويؤلف بدرجة تلفت النظر .

بروز معارفه :

وفي أثناء هذا العصر المنصب عرفه الوزير نظام الدولة الذى كان من أعظم أنصار الأشعرية في ذلك العهد ، وكانت شهرته العلمية وقوته العقلية قد بلغت سمع الوزير قبل معرفته إياه ، فدعاه إلى مجلسه ، وأظهر له احترامه وإجلاله

وتقديره للتابعين بتعيينه إياه أستاذاً في معهد بغداد في سنة ٤٨٤ هجرية .

وفي سنة ٤٨٧ كلفه الخليفة المستنصر أن يكتب ضد الإسماعيلية فأجابه إلى سؤله وكتب في ذلك ثلاث رسائل حمل فيها على آرائهم ومعتقداتهم حملة قاسية . تدل على أنه كان قد تعمق في دراسة مذاهبهم ، واستنباط خفايا عقيدتهم . وكان هذا شأنه دائماً ، إذ أنه لم يمرض للرد على الفلاسفة إلا بعد أن هزل مذاهبهم بحثاً وتحصيها ، وتمقب أدلتهم وبراهينهم تمقب العالم التقصي . وإن نظرة واحدة في كتابي : « مقاصد الفلاسفة » و « تهافت الفلاسفة » لتدلنا دلالة ناصحة على تمكنه مما يناقشهم فيه ، وثبته مما يأخذهم عليهم ، بل إنه استطاع أن يفرقهم في إخضاع معانيهم العويصة لألفاظه السهلة وأسلوبه السلس الفياض ، وفي قدرته على تلخيص مطولاتهم الترامية الأطراف في عبارات واضحة دون أن يضيع منها شيئاً يستحق الذكر . ولا شك أن هذا برهان التعمق والتثبت . ولقد أحسن من نفسه هذا التعمق وذلك التثبت فقال غير مغال في وصف نفسه ما يلي :

تغلغل في صنجات الوهميين :

« ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمراته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين حق ومبطل ، متسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطائنه ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلمياً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على سر صوفيته ، ولا متمبداً إلا وأرصد ما يرجع إلى حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلاً .

إلا وأتجسس وراءه للتنبية لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى ، وريمان عمرى ، فريزة . وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلتى ، لا باختيارى وحيلى (١) .

نعطش إلى الحقيقة :

دفع هذا التعطش إلى الحقيقة الإمام الغزالى إلى التفكير في وسائلها وأدوات تحصيلها ، فأحسن أول ما أحسن بعامل التقليد القوى الفطرى يجذبه إلى ما وجد عليه آباءه وأجداده ، فاندفع مع تياره القاهر الذى لا يدع له أية فرصة للأناة أو التفكير .

نبذة التقلير

ولكن عقليته الراجعة بل الممتازة، لم تستمع هذا التقليد الذى هو من مميزات القردة لا من نموت الإنسان الكامل أو المهدب السائر في طريق الكمال ، ووجد أن مبادئ الإسلام تصرح بأن إيمان المقلد غير منج ، فلفظ وسيلة التقليد ثم فكر فيما عسى أن يحل محلها ، فرأى أن أكثر من حوله يكتفون — فى الإيمان والمعرفة — بوسيلة الحواس فجعلته إلفته إياها يطمئن إليها بادية ذى بدء . ولكنه لم يلبث أن تبين ضمنها هى الأخرى فنفر منها واطمأن إلى العقل . غير أنه لم يلبث أن تبين أنه لا يصل إلى كل شىء وأنه لا يستطيع أن يقول الكلمة الحاسمة فى السمعيات ، فتوهم ضعفه كذلك ، فتخلى عن اتخاذ إياه طريقاً موصوماً للمعرفة . وهنا اضطرب تفكيره وتزلزل اليقين فى نظره ، وسقط بين برائن الشك الذى جعل يمدبه بلا شفقة ، ويضنيه دون رحمة حتى أرهاق صحته ، وأضعف جسمه وهو يصور تلك المراحل تصويراً دقيقاً مفصلاً فيقول :

(١) انظر ص ٥١ من كتاب « المنقذ من الضلال » للغزالي .

« ... حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد سن الصبا ، إذ رأيت صبيان النصراني لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام ، وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه . فتتحرك باطنى إلى حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة العقائد المعارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات . فقلت في نفسى أولاً : إنما مطلوبى هو العلم بمحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لى أن العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ يبنى أن يكون مقارناً لليقين ... فأما الشك فيما علمته فلا . »

استكمال الشك عنده :

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من التيقن ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى . ثم فتشت عن علومى فوجدت نفسى عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات فقلت : الآن بعد حصول اليأس لا مطمع فى اقتباس المشكلات الا من الجليات ، وهى الحسيات والضروريات .

فلا بد من إحكامها أولاً ، لأتيقن أن تثقى بالمحسوسات ، وأمانى من الغلط فى الضروريات من جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقليدات . ومن جنس أمان أكثر الخلق فى النظريات أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

فأقبلت بجد بالغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنى أن أشكك نفسى فيها فأنهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى .

بالتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقعاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بنفثة ، بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف .

وتنظر إلى الكوكب قتره صغيراً في مقدار دينار بينما الأداة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار !!

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل تكذيباً لا سبيل إلى مداخلته .

انهيار الثقة في العقل :

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لاثقة إلا بالمعليات التي هي من الأدليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً وقديماً ، موجوداً ومعدوماً ، واجباً ومحالاً .

فقلت المحسوسات : بيم تأمن أن تكون ثقتك بالمعليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واقعياً . فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تسديقي ؟

فلعل وراء إدراك العقل حاكم آخر إذا تجلبى كذب العقل في حكمه ، وعدم تجلبى ذلك الإدراك لا يدل على استحاله .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالنام وقالت : أما تراك تستعد في النوم أمراً ، وتتهخيل أحوالاً ، وتمتد لها ثباتاً واستقراراً . ولاشك

في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟

فبم تأمن أن يكون جميع ماتمته في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكي يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحال هي ما يدميه الصوفية أنها حالتهم ، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم أحوالاً لا توافق هذه العقولات . فلما خطرت لي هذه الخواطر واتقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فم يتيسر . إذ لم يكن دفعه إلا بدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأفضل الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شق الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل و تركيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة^(١) .

من هذه النصوص السهية التي نقلناها على ما بها من طول وإطناب . يتبين النهج الطبيعي للمعرفة كما كان مأثوقاً في تلك اليهود ، وهو البدء بالتقليد ، ثم الحس ثم العقل ، ثم البصيرة . وذلك النهج هو الذي صوره ابن طفيل فيما بعد في قصة « حى بن يقظان » عندما قص علينا قصة ذلك الذي نشأ نشأة بدائية بدأها بمحاكاة الحيوانات ، ثم اجتذبه عالم الحس فنظر إليه وجعل يرتب بعضه على بعض ،

(١) انظر ص ١٠ وما بعدها من كتاب « المنقذ من الضلال » لفتزال طلبة سلة
في الدراسات الفلسفية .

ثم يستنبط صراحيات تتأبج من بسطائها ، وخبيا من جليها ، محكا في ذلك عقله
القطرى الذى لم يتلق أى لون من ألوان العلم .

أما الفقرة الأخيرة من نص ابن حامد، فهى ترى إلى الرد على الفلاسفة الذين
جعلوا العقل هو القمة الإنسانية ، إذ قال لهم متهاكبا : « فمن ظن أن الكشف
موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

وأيا ما كان ، فإنه يتبين جليا من هذه النصوص أن التجاء الغزالى إلى حصن
التصوف هو ناشئ عن يأسه من قدرة العقل على كشف كل حقيقة ، وعن عدم
ثقتة بمصمته، وبالتالى عن جعله الحكم الذى ترضى حكومته فى كل شئ . وبهذا
يتبين الفرق بين تصوف الغزالى وإشراقية ابن سينا ، إذ أن الأول — بعد أن يخذله
العقل — يلتجئ إلى كنف البصيرة يستغيث بها من الريب التى تنهشه ليلا
ونهاراً ، بينما أن الثانى يتجه إليها ليتوج بها العقل الذى يقطع بمصمته متى تحققت
له العوامل الضرورية .

تَبَهُهُ بِالْتَفَافَةِ :

بيد أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن الغزالى كان يستهين بالثقافة أو يرى
الاستغناء عن العلوم العقلية ، كلاب هو يوجب الإيمان فيها ، ويقطع بأن الصوفى
الجاهل — ونو انكشف له شئ من الحقائق — يسير فى كثير من الشؤون على
غير هدى ، فيزل ويضع بعض الأمور فى غير نصابها كما حدث لأبى يزيد البسطامى
مثلا ، إذ يحدثننا أبو حامد أن البسطامى — لعدم رسوخه فى المعارف العقلية —
خلط بين عبارة « هو هو » وعبارة « كأنه هو » فزلت قدمه فى هذا التعبير .
وإليك ما يرويه الغزالى لنا فى هذه الزلة :

« وعليه يبنى أن يجعل قول أبى يزيد البسطامى حيث قال : « انسلخت من
نفسى كما تسلخ الحية من جلدها فتظرت فإذا أنا هو » . ويكون معناه أن من

ينسلخ عن شهوات نفسه وهواها وهما فلا يبقى فيه متسع لنير الله ولا يكون له
ع سوي الله تعالى. فإذا لم يحل في القلب إلا جلال الله وجمال الله حتى صار مستغرقاً
به ، يصير كأنه هو . لا أنه هو تحقيقاً. وفرق بين قولنا كأنه هو ، وقولنا هو هو .
وهذه منزلة قدم ، فإن من ليس له قدم راسخة في المقولات ، ربما لم يتميز له أحدهما
عن الآخر ، فينظر إلى كمال ذاته وقد ترين بما تلاً لأنه من حلية الحق فيظن
أنه هو ، فيقول : أنا الحق ، وهو فالط غلط التصاري حيث رأوا ذلك في ذات
عيسى عليه السلام ،^(١) .

وأكثر من ذلك أن الغزالي - لوفرة اطلاعه واتساع ثقافته - لم يستطع
تصوفه أن ينزعه من منزلة احترام الفكر وإجلال التأمل ، فصرح بأن تنسك
الجاهل لا يمكن أن يتناول مهما مرت عليه السنون إلى التماسي إلى تأمل العالم
لحظات قصيرة ، وهذا مبدأ يعزله عن الصوفية الجهلة الذين يمثلهم « الخواص »
حين قال له أحد أتباعه مبدأ الغزالي في هذه الفكرة : ما اتخذ الله ولياً جاهلاً
فأجابه بقوله « لو اتخذ لعلم » . ولكن أبا حامد وأتباعه لا يرتضون مثل هذه
الإجابة ، وهو في هذا يهول :

« إن الفكر فيه معنى الذكر وزيادة أمرين أحدهما زيادة المعرفة إذ الفكر مفتاح
المعرفة والكشف . والثاني زيادة المحبة إذ لا يحب القلب إلا من اعتقد تعظيمه
ولا تتكشف عظمة الله وجلاله إلا بمعرفة صفاته ومعرفة قدرته وعجائب أفعاله
فيحصل من الفكر المعرفة ، ومن المعرفة التعظيم ، ومن التعظيم المحبة . والذكر
أيضاً يورث الأُنس ، وهو نوع من المحبة ، ولكن المحبة التي سببها المعرفة أقوى
، وأثبت وأعظم . فالعباد المواظبون على ذكر الله بالقلب واللسان الذين يصدقون

(١) المقصد الأسنى للغزالي و « أبو حامد الغزالي » بحث الدكتور محمود قاسم

المنشور في كتاب « المهرجان » س ١٨١ .

بما جاءت به الرسل بالإيمان التقليدي ليس معهم من محاسن صفات الله إلا أمور جميلة اعتقدوها بتصديق من وضعها لهم .

ومهما يكن من شيء ، فإن أبا حامد — بعد أن يعلن رأيه الصريح في رفع علماء الصوفية وجهاً بذتهم على عامتهم وجهلاً لهم — ينبئنا بأن هذا الجهل عند الصوفية كثيراً ما كان سبباً في نشأة تلك الفكرة الخاطئة الضالة التي ترمم أن هناك قسمة ثنائية ، هي : الشريعة والحقيقة ، وهذا سخف لو تأمل المرء فيه أدنى تأمل لا تضح له أن مقابل الحقيقة هو اللاحقيقة وتكون النتيجة من هذا أن الشريعة زائفة على حين أن الشريعة هي أساس كل تصوف حقيقي . ولا يمكن أى مارق عنها أن يصل إلى أدنى درجات التصوف . وقوق ذلك فإن بعض فسقة الجهلاء يسوغون فجورهم ومروقهم عن الشريعة بقولهم : « إننا متحققون لا متشرعون » وقولهم « إننا ساجدون في بحار الشطحات ، نملون بجمرة الأنجذاب . ومن كان هذا شأنه لا يسأل عن صلاة ولا صوم . لأن التكليف رفع عنه ، أو أنه جاء لأهل الظاهر . وفي مهاجمة أمثال هؤلاء يقول الغزالي :

« من قال إن الحقيقة تخالف الشريعة ، والباطن يخالف الظاهر ، فهو إلى الكفر أقرب . وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محسولة . فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق ، فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده . والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قدر ، وأخفى وأظهر » .

سراحل العروج في المعرفة الصوفية :

بعد أن يبين الغزالي رأيه في أن كمال الصوفي لا يتم إلا إذا تقدم التهذيب الثقافي إلى نفسه ، وصبق التفكير إلى عقله شروع قلبه في التطلع إلى الفيض ، يأخذ في إيضاح مراحل العروج إلى مراتب القدس ، إذ يحدثنا أن المرحلة الأولى

إلى المعرفة الصوفية هي تجنب الشرور والزائل والانتهاز في الشهوات حتى
المباح منها . والمرحلة الثانية هي التمسك بالفضائل والتشبث بالخيرات ، وتنفيذ
الأوامر الإلهية في دقة وورع . والمرحلة الثالثة هي التطلع إلى الرضى وانتظار
الفيض . وبالإجمال هي كما لخصها أحد المتصوفين بقوله : « إن هذه المراحل هي :
التخلي والتخلي والتجلى ، أى التخلي عن الشهوات محظورها ومباحها ، والتخلي
بالفضائل عظامها وصنائرها ، والتجلى أى التطلع إلى الإفاضة الصمدانية . أو
كما قال صوفى آخر هي : « رفض وتقض وفيض ، ... أى رفض
الإنسان الخضوع للشهوات ، وتقض يده من كل ما عدا الله . وانتظار فيض
النور الإلهى عليه .

وفي كلا التعريفين يقوم الصوفى بمحاولتين وينتظر ما بعدها من الله . وإليك
إيضاح هذا المسلك :

« إن الطريق إلى ذلك إنما هو تقديم الجاهدة، ومحو الصفات المنومة ، وقطع
الملائق كلها ، والإقبال بسكنه الهمة على الله تعالى، ومتى حصل ذلك كان الله هو
المتولى لقلب عبده، والتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت
عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت
وانتشف عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلاأت فيه حقائق الأمور
الإلهية ، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة مع
الإرادة الصادقة والتعطش التام ، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من
الرحمة . فالأنبياء والأولياء انكشف لهم **الأمور** ، وفاض على صدورهم النور ،
لا بالتعلم والدراسة وكتابة الكتب ، بل بالزهد في الدنيا والتبرؤ من علاقتها .
وتفريغ القلوب من شوائمها ، والإقبال بالسكينة على الله سبحانه وتعالى ، فمن
كان لله كان الله له .

وهو بفعله هذا يصير متمرصاً لفتحات الله ، وليس له اختيار في استجلاب

هذه النفحات ، وليس له إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحتها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريقة .

وإذا صدقت إرادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، تلمع لوامع الحق في قلبه ، ويرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ، فيكشف له الغيب ويحصل اليقين^(١) .

وتاج هذه المعارف كلها هو المرتبة العليا ، وهي الهدف الأسمى . وهي مقصد الطالبين ، ومطمح نظر الصديقين . إنها مشاهدة روحية ، إنها يقين مطلق ، إنها مشاهدة بنور اليقين .

ولكن مشاهدة ماذا ؟ ما هو موضوع هذه المرتبة ؟ إنه - إذا أردنا الإجمال - هو الغيب .

أما إذا أردنا شيئاً من التفصيل ، فإنه أمور كثيرة كأن يسمع المعارف من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجمة غير متضحة فتتضح إذ ذاك وتحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وتعالى وبصفاته الباقيات التامات ، وبأفعاله وبمحكمته في خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا .

والمعرفة بمعنى النبوة والنبي ، ومعنى الوحي ، ومعنى الشيطان ، ومعنى لفظ اللائكة وكيفية ماداة الشيطان للإنسان ، وكيفية ظهور الملك للأنبياء ، وكيفية وصول الوحي إليهم والمعرفة بملكوت السموات والأرض ، ومعرفة القلب ، وكيفية تصادم جنود اللائكة والشياطين فيه ، ومعرفة الفرق بين لمة الملك ، ولمة الشيطان ، ومعرفة الآخرة والجنة والنار ، وعذاب القبر والصراط والميزان والحساب ، ومعنى قوله تعالى : « إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » . ومعنى قوله تعالى : « وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون » . ومعنى لقاء الله

(١) انظر صفحة ١٦٤ من كتاب مهرجان الغزالي بحث الدكتور عبد الحليم محمود

عز وجل والنظر إلى وجهه الكريم ، ومعنى القرب منه والنزول في جواره . ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملائكة الأهل ، ومقارنته للملائكة والنبين . ومعنى تفاوت أهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض كما يرى الكوكب الدرّي في السماء ، إلى غير ذلك مما يطول تفسيره .

وذلك هو موضوع الغيب الذي يتطلع إلى معرفته دون جدوى المتكلمون والفلاسفة^(١) .

تأثره بالفلسفة وتضاربه :

على أن من يتصور أن النزالي صوفي متطرف في صوفيته لا يعرف إلا هي بيهيها كل كيانه العقلي كما فعل الصوفية المتفرعون لها الذين لا يعتبرون سواها ، أو من المتصوفين المعتدلين الذين يكتبون بمنح العقل والثقافة شيئاً من الاحترام كما يبدو من تماميه على أبي يزيد البسطامي ووصفه إياه بأنه لم يتمنى في دراسة المقولات ، فخلط بين عبارتي « هو هو » و « كأنه هو » ، من يتصور النزالي على هذا النحو يكون مخطئاً كل الخطأ ، إذ لا يكاد يتصفح كتاباً من كتبه الفكرية حتى يلتقي فيها بأثار الفلسفة الإغريقية والإسكندرية والإسلامية بارزة ملموسة ، وليس هذا فحسب ، بل نجده - رغم سخطه الظاهر على الفلسفة - مؤمناً بها أعمق الإيمان ، مؤيداً إياها أشد التأيد . فهو مثلاً حين يمرض للنفس يتبع في تعريفها نص ابن سينا المؤسس على عبارة أرسطو ، ويسلك في شرحها بيان أفلاطون عند ما يفرق بين النفس بمعناها العام المكون من الشهوية والغضبية والناطقة . ويوضح كيف أن القسمين الأول والثاني قد ينطبق عليهما معنى الحديث الشريف الذي يقول : « أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك » وقوله : « أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك وهواك » . وأن القسم الثالث هو القوة الناطقة أو المتعقلة أو النورانية أو النفس المطمئنة التي يحاطبها ذو الجلال والإكرام بقوله تعالى :

(١) ص ١٦١ المرجع المذكور :

« يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتِي » وما ذلك إلا لأنها لا تتأثر بالقوتين: الغضبية والشهوية أدنى تأثر، ولا تدع زمامها يفلت من يدها، فإذا أفلت هذا الزمام من يد النفس ضلت سواء السبيل. وليس هذا فحسب، بل إذا رأته يعرف النفس أو يصورها في درجاتها: النباتية والحيوانية والإنسانية، خيل إليك أنك تقرأ نصوص ابن سينا أو أفلاطون أو أفلوطين مع فرق واحد هو مزج نصوصه من حين إلى آخر بشئ من القرآن أو الحديث، فلا يسمعك حين ذاك إلا أن تقف ذاهلاً أمام تحليل هذا المزيج الغريب الذي تعثر فيه على مهاجمة الفلسفة ولعن الفلاسفة وتكفير المسلمين منهم تارة، والتعلق بهم والاعتباس منهم تارة أخرى، والتدليل بالحديث النبوي على أن العقل أول ما خلق الله وأعز خلقه عليه تارة ثالثة. وبينما نلغيه يستغث بالثقافة لتنتجيه من مثل ما هوى فيه البسطاى، نجدده يجرم بأن العلم النوراني ليس في أية حاجة إلى التعلم، ولا إلى الكتب، ويسفه حتى المعتدلين الذين قالوا باستحسان الطريقتين. ولا يمكن أن يمر الباحث بهذا الخليط في كتب أبي حامد دون أن يعود إلى ذاكرته قول ابن طفيل: « إنه متكلم مع التكلمين، وفيلسوف مع الفلاسفة، وصوفي مع المتصوفين، وهالك نموذجاً من متارساته:

(١) درجات النفس: « إنا نرى الأجسام النباتية تتغذى وتنمو وتولد مثل وتتحرك حركات مختلفة من التشعيب والتفریق. فهذه المعاني إن كانت للجسمية فينبغى أن تكون لجميع الأجسام كذلك، وإن كانت لغير الجسمية، بل لمعنى زائد فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية. ثم نجد أن الحيوان فيه ما في النبات ويحس ويتحرك بالإرادة، ويهتدى إلى مصالح نفسه، وله طلب لما ينفع، وهرب عما يضر، فنعلم قطعاً أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية، ثم نجد الإنسان فيه جميع ما في النبات والحيوان من المعاني، ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس مثل إن السكل أعظم من الجزء، فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس، ويدرك الكليات

بالمشاعر العقلية ، وبشارك الحيوان في الحواس ، وبفارقة في المشاعر العقلية ، فما يقبل الصورة الكلية جوهر لا جسم ولا عرض في جسم ، ولا وضع له ولا أين فيشار إليه ، بل وجوده أخفى من كل شيء عند الحس ، وأظهر من كل شيء للعقل ، فيثبت بذو وجود النفس ^(١) .

(ب) تعريف النفس « إنها كال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يفعل الأفعال بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية . ولا ريب في أن أثر ابن سينا في هذين النصين لا يخفى على ذى لب ودراية في إنتاج الشيخ الرئيس .

(ج) قوى النفس وسلطان أعلاها على أدناها : « مثل نفس الإنسان في بدنه كمثل وال في مدينته ومملكته ، فإن البدن مملكة النفس . وعاله وقواه وجوارحه بمنزلة الصناعات والمعملة والقوة المفكرة له كالشير الناصح ، والوزير الماقل . والشهوة له كعبد سوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة . والغضب والحمية كصاحب شرطة . والعبد الجالب للميرة كذاب مكار مخادع خبيث يتمثل بصورة الناصح ، وتحت نصحه الشر الهائل ، والسهم القاتل ، وديده وهادته منازمة الوزير الناصح في كل تدبير يديره حتى لا يخلو من منازعته ومعارضته في آرائه ساعة . كذلك النفس متى استعانت بالعقل ، وأدبت القوة النفسية ، وسلطتها على الشهوة واستعانت بإحداها على الأخرى . فتارة بأن تقلل من نية الغضب وغلوئه بخلافة الشهوة واستدراجها ، وتارة بقمع الشهوة وقهرها بتسليط القوة النفسية عليها ، اعتدلت قواه وحسنت أخلاقه ^(٢) . ونحن نحسب أن أثر أفلاطون هنا قد بلغ من الجلاء والوضوح حدا لا يحتمل النقاش ، وهذا شيء لا عيب فيه إذا كان

(١) انظر ص ١٦ وما بعدها من كتاب « مدارج القدس في مدارج معرفة النفس

« للقرالى » .

(٢) انظر ص ١٠٥ من نفس المصدر .

مستوفيا اشراط البحوث العلمية التي تقتضى نسبة الاقتباس إلى مؤلفه ، ولكننا لا نندري كيف غفل حجة الإسلام في هذا الشأن عن الحديث النبوي الشريف الذي يقول : « أوصيكم بالأمانة في العلم ، فإن الأمانة فيه أشد عند الله من الأمانة في المال » . ومن ثم فإننا حين نمر بمثل هذه المواضع عند الغزالي لا نسمعنا إلا الابتسام لتشبهه بأهداب الفلاسفة الذين يتصيد المرص المواتية وغير المواتية للانحاء عليهم باللائمة ، بل للهجوم عليهم دون ذنب جنوه أو جريرة اقترفوها لاسيما إذا كانت الحقيقة غايتهم العليا أو هدفهم الأسمى الذي يرمون إليه من دراستهم وبحوثهم فإذا أخطأوا أو ضلوا عنها كانوا في ذلك غير باغين ولا عادين . وبذلك لا يستحقون ماسدده إليهم أبو حامد من تهم الكفر والتزندق والتهافت .

منشأ هذا التصارب :

وفي اعتقادنا أن الإمام الغزالي — لسعة اطلاعه وتمدد ألوان ثقافته — اختلطت آراؤه الأصلية بمعلوماته الدخيلة ، وامتزج في عقله المقول بالمقول . والذي زاد ذلك تمقدا وعموضاً هو ما كان سائدا في تلك المصوّر من الانبهار بالفلسفة عند فريق من المسلمين ، وتقديسها عند فريق آخر منهم ، واعتبارها كالوباء الميت عند فريق ثالث ، فكان لسعة ثقافته من المنبهرين بها ، ولم يكن لامتيازه واعتداله من المقدسين لها . وكان ترمته في الدين يخيفه من أن يكون أهلها قد ضلوا فينتهي به اتباعهم إلى سوء المسير . وفوق ذلك فإنه كان يريد أن يتقى شر العامة وبعض ولاء الأمور الضيق الآفاق ، فلم يأل جهدا في أن يبرز خصومته للفلسفة والفلاسفة ، وأن يخفي بعض آرائه التي تدركها الصقوة ، وتصدق على الدهماء والتي أطلق عليها اسم « المضمون به على غير أهله » . ومن أمثلة ذلك أنه كان يعتقد أن للوصول إلى المعرفة طريقين أحدهما التفكير العقلي والاستدلال المنطقي بمد إعداد النفس بالثقافة والتمكّن من المقولات على حد تعبيره . والآخر طريق التخلص من علائق الشهوات والآنجاء إلى الله عن علم واسع ، وبمد انصقال نافع ، وهو يصور هذا فيقول : « إن العلوم التي ليست ضرورية ، وإنما تحصل

في القلب في بعض الأحوال يختلف الحال في حصولها . فتارة تهجم على القلب كأنه أتى فيه من حيث لا يدري ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعليم . فالذي لا يحصل بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما ، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا ، ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنه من أين حصل له ؟ وكيف حصل ؟ وإلى ما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب ، والأول يسمى إلهاما وثقا في الروح ، والثاني يسمى وحيا . والأول يختص به الأولياء والأصفياء . والذي قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء . وحقيقة القول فيه أن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقائق الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها بأسباب هي كالحجاب المسدل بين مرآة القلب واللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة .

وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب ، يضاهى انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها . والحجاب بين مرآتين تارة يزال باليد ، وأخرى يزول بهبوب رياح تحركه . وكذلك قد تهب رياح الألطاف فتتكشف الحجب عن أعين القلوب فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة عند المنام ، فيعلم به ما يكون في المستقبل ، وتنام ارتفاع الحجاب بالموت ، ففيه ينكشف الغطاء في اليقظة حين يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى فيلمع في القلوب من وراء ستر النيب شيء من غرائب العلم ، تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالي إلى حد ما . ودوامه في غير التدور .

وهو يزيد ذلك إيضاحاً وبيانا فيقول :

فالقلب يتصور أن تحصل فيه حقيقة العالم وصورته تارة من الحواس ، وتارة

وهناك نفوس أخرى لا تستطيع تحصيل العلوم ومعرفة حقائق الأشياء إلا إذا استعانت على ذلك بالبدن ، وهي تلك التي تشرق فيها أنوار العقل الفعال على الصور الخيالية التي انتهت إليها عن طريق الحس . وهذه النفوس أدنى مرتبة من السابقة لأنها لا تكسب المعرفة عن طريق المشاهدة أو الذوق ، وإنما عن طريق الاستدلال العقلي ، وهو حيليل العلماء الراسخين في العلم . وأصحاب الذوق والمشاهدة هم الأولياء ، وهم يشاركون النبي في بعض الأحوال ، وذلك لأن إيمانهم يجذبهم إلى جانب العالم الأعلى . أما العلماء فيهم يقصرون عن الوصول إلى هذه المنزلة ، فلا يدركون المعاني إلا عن طريق الصور الخيالية ، وإلا بعد جهد ووقت طويلين . وقل أن يهتدوا إلى الحقائق دفعة واحدة ، وهم معرضون للخطأ ، فشتان ما بين مرتبة المشاهدة والذوق ، ومرتبة الاستدلال والعقل وتأتي في آخر المراتب . نفوس تشبث بالأوهام وضروب الخيال . وهذه هي مرتبة المنافلين عن كل معرفة سواء أكانت ذوقاً أم مشاهدة أم استدلالاً^(١) .

تدبره في حب الفلسفة :

من هذا كله يتبين أن النزالي لم يكن يتأثر في كتبه بالفلسفة تأثراً سطحياً ، أو أن رشاشها كان يصيبه عفواً أو اتفاقاً أثناء مروره على مقربة منها ، ولكنها — على الضد من ذلك — قد تغذت منذ شبابه إلى أعماق عقله ، وتغلقت في دخيلة نفسه ، وامتزجت بفكره امتزاجاً قوياً حاول أن يتخلص منه كارهاً أو راضياً فلم يستطع إلى ذلك سبيلاً ، بل أخفق في هذا إخفاقاً جعله يبدو في صورة المتضارب الذي يفتل في آخر الفصل عما سجله في أوله أو في وسطه . وسنين فيما بعد كيف أن الفلسفة تشبثت به تشبثاً شديداً ، فلم يستطع الإفلات منها أو الفكك عنها حتى في ألسن الأشياء به بوصف أنه صوفي جليل . ومن المتعارضات المألوفة في

(١) انظر نسخة ٢٠٨ وما بعدها من كتاب « النفس والعقل » للدكتور

كتب الغزالي أنه بينما يذكر أن للمعرفة طريقين : أحدهما طريق الحواس والعقل .
والآخر طريق الكشف والإلهام ، وأن الثاني يمتاز عن الأول فقط بأنه مأمون
الجانب من الخطأ ، وأن من ثمار الأول العلوم المعقولة التي يتسبب الجهل بها في
بعض الأخطاء الجديدة بل الخطيرة كخلط أبي يزيد البسطامي بين عبارتي :
« هو هو » و « كأنه هو » زاه يعود فينقل لنا قول بعض الذين يدينون بهذا الرأي
ذاته ثم يخطئهم فيه ويلج على إبراز خطئهم ، وعلى إبانة أن كل ما عدا مملك
التصوف إلى المعرفة ، معرض للكبوات في كل خطوة من خطواته . ويستدل
على دعواه هذه ببعض نصوص أبي اليزيد الذي سخر من جهله قبل ذلك . وهالك
شيئاً مما يسجل به هذا التضارب :

لخص بدياً رأى خصومه في هذا الشأن بقوله : « فإذا لم يتقدم رياضة النفس
تهذيبها بمحائق العلوم تشبث بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس إليها مدة
طويلة إلى أن يزول وينتفضي العمر قبل النجاح فيها ، فكم من صوب سلك هذا
الطريق ثم بقى في خيال واحد وعشرين سنة . ولو كان قد أتقن العلم من قبل
لا تفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال . فالاشتغال بطريق التعلم أقرب
وأوثق إلى الغرض ، وأن ذلك يضاهى ما لو ترك الإنسان تعلم الفقه وزعم أن
النبي صلى الله عليه وسلم لم يتعلم ذلك وصار فقيها بالوحي والإلهام من غير
تكرير وتعليق ، فأنا أيضاً ربما انتهت بي الرياضة والمواظبة إليه . ومن ظن
ذلك فقد ظلم نفسه وضيع عمره ، بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة رجاء
الثور على كنز من الكنوز ، فإن ذلك ممكن ولكنه بعيد جداً . فكذلك هذا
فلا بد أولاً من تحصيل ما حصله العلماء ، وفهم ما قالوه ثم لا بأس بتسد ذلك
بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فمساء أن ينكشف بمد ذلك بالمجاهدة » .

ثم أخذ يرد على هؤلاء الخصوم مثبتاً لهم أنهم بهجرهم العلوم الظاهرة
لا يفقدون شيئاً ، بل إن التصوف وحده حسبهم للوصول إلى أقصى مراتب
المعرفة فقال .

« إعلم أن من انكشف له شيء ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري، فقد صار عالماً بصحة الطريق. ومن لم يدرك ذلك في نفسه قط فينبغي أن يؤمن به، فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جداً. وتشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات.

أما الشواهد فقوله تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا». فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم، فهو بطريق الكشف والإلهام. وقال صلى الله عليه وسلم «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة. ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار». وقال الله تعالى: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» من الإشكالات والشبه «وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» يعلمه علماً من غير تعلم، ويفطنه من غير تجربة. وقال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» قيل نوراً يفرق به بين الحق والباطل، ويخرج به من الشبهات. ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يكثر في دعائه من سؤال النور. فقال صلى الله عليه وسلم: «اللهم أعطني نوراً وزدني نوراً واجعل لي في قلبي نوراً... وفي معني نوراً وفي بصرى نوراً» (١) ... إلخ.

وقصارى القول بمد كل الذى قدمناه هنا أن ما ينقله لنا ابن تيمية في كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » عن أبى بكر بن العربى من أن النزالى « دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فاقدر » لم يكن فيه أى لون من ألوان المبالغة أو المنالاة، بل هو تعبير دقيق عن معنى عميق، إذ أن أبا حامد لم يكذب بترعرع حتى كشفت له الفلسفة النقاب عن سماها الفاتن، وابتسامتها الحلوة فهوى في شباك غرامها القاهر، ثم حاول بمد ذلك — لإرهاق العوامل

(١) انظر صفحة ١٨٨ وما بعدها من كتاب « الحقيقة عند النزالي » للدكتور

المحدقة به إحدائق السوار بالمعصم — أن يسلو هواها أو أن يتخلص من جائلها فلم يقو على هذا السلوان فأصيب بذلك المرض النفساني الذي يصاب به كل من تفره الظروف على هجر محبوبته، وظل يعاني هذا الكبت أو تلك الحالة النفسية - كل ذلك الزمن الطويل الذي يصوره لنا في كتابه « المنقذ من الضلال » تصويراً مكبوتاً أيضاً جعل ينفتح من صحته نحتاً متواليات حتى أتى عليها أو كاد . وقد بقى السنين الأخيرة من عمره يعاني حياة شاقة مرهقة ، لا هو يستطيع أن يتغلب على العوامل التي تحوطه فيكشف من حبه وانتعانه ، ولا هو بقادر على انتزاع هذا الحب من قلبه ، فظل بين شقي الرحي يقاوم حيناً ، ويتألم أحياناً وكان في هداد أولئك المذنبين الذين عناهم الحديث النبوي بقوله : « من أحب ففم فكتم فمات ، مات شهيداً وأجره على الله » .

أما هجومه على أبي نصر وابن سينا فهو هجوم العاشق على خصومه في حبه . عندما يرى أنهم نجحوا في امتلاك قلب تلك المحبوبة ، بينما أخفق هو بالفوز بها وأردغم على ألا يسرى عن نفسه حتى بالنزل البريء ، فلم يكن في وسعه إلا أن يلج إلى ذكريات هذا الحب عن قصد أو من غير قصد ولو انتهى به ذلك إلى التضارب في أقواله وآرائه ، وقد حدث ذلك التضارب فعلا . ومن آياته الناصحة — غير الذي أسلفناه — أنه حتى في أخص خصائصه وهو المعرفة المنسكبة من الفيض الإلهي عن طريق التصوف، نراه يرتب بين أحضان الفلسفة ويوسط العقل الفعل بينه وبين الذات الأقدس الذي يفيض المعرفة على المتسكين مباشرة كما يحدثنا جهابذة الصوفية الخالص كالأنصاري مثلاً . وهاك نموذجاً موجزاً على سبيل المثال :

فير أن هناك نفوساً انحدرت في مواطن الرذيلة كل الانحدار ، وهي نفوس المحجوبين عن السعادة، فهذه تلقى هذا بأشدبدا وتبقى في العذاب المقيم إذا كانت قد اعتقدت آراءً باطلة وتمسبت لها ، وجحدت الحق ، وللمحجوبين مراتب أو هم أصناف ... فمنهم الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ... وعبدة الأوثان .

والأصنام والنار والنجوم وتمت فريق آخر بحجبه خياله الفاسد . ومجمل القول أن فكرة الشقاء لديه تتلخص في أن النفس تجذب عن السعادة ، وأنه إنما يحال بينها وبين سعادتها لأنها تتبع شهواتها وتؤثر العالم الحسى الحسيس على عالم الأمر . فإذا غلبت عليها مثل هذه الرذائل والأوهام الباطلة ثم أدركها الموت فاتها فرصة تحصيل المعرفة والرقى في معارجها . وهذا هو الألم العظيم والحسرة الكبرى التى لا حد لها .

ونحن نحسب أنه لا يخفى على أحد ممن لهم دراية بفلسفة أبى نصر وابن سينا أن عقاب الأشرار في هذه الفلسفة هو إضاعة فرصة المعرفة التى هى مأتى كل غبطة وسعادة . وهناك في آخر الأمر تقوس جمعت بين الكمال في العلم والعمل ، وهذه لها الدرجات العليا في السعادة لأنها تزدهر عما يشغل سرها من العالم الحسى واحتقرت كل ما فيه مما يظن أنه خير ولم ترض إلا أن تتجه إلى ذكر الحق ، لا لرغبة في أجر ، لأن زهداها هو الزهد الحقيقى . أما زهد غير العارف فهو معاملة ومماوضة كأنما يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة .

لا نزاع في أن العبادة لوجه الله وحده دون النظر إلى الجنة والنار مبدأ صوفى سجله النبي الجليل صلى الله عليه وسلم بقوله : « نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يمسه » . ثم أبو حنيفة حين قال : « اللهم إني لا أعبدك طمعاً في جنتك ولا خوفاً من نارك ، بل لوجهك الكريم فصحب » . ورابعة العدوية إذ تقول : « اللهم إن كنت تعلم أنى أعبدك طمعاً في جنتك فأحرمنى إياها ، وإن كان ذلك خوفاً من نارك فأحرقنى بها » ولكن هذا كله لا يمنعنا — حين نقرأ عبارات الغزالي في هذا الشأن — من أن نستعيد إلى الذاكرة قول ابن سينا « إن العابد أجير ، والزاهد تاجر ، وإنما العارف وحده هو الواصل » .

وذلك أقصى درجات تعلقات الغزالي بالفلسفة لأنه تناول حكمه على نتائج التعمد .

الفصل الخامس عشر

المعرفة عند محي الدين بن عربي

سنسير في عرضنا آراء هذا الحكيم الجليل في المعرفة على نفس النسق الذي سرنا عليه من قبل ، وهو إعضاؤنا عن بسط حياة أولئك الأفاضل ومقتجاتهم وآرائهم في الجوانب الأخرى من الحياة الفكرية اتقاء للتطويل فيما لسنا بصدده. حتى لا نبعد عن غايتنا المحددة التي نهدف إليها من هذا السفر ، وهي « المعرفة عند مفكرى المسلمين ». ولهذا سنشير إلى نسبه ومولده وحياته إشارة عابرة لا تزيد على كونها بصيصاً من الضوء نسلطه على حياة هذا الفيلسوف الصوفي الملاق الذي ملأ جوانب الحياة الفكرية الإسلامية بأبرز نواحي العظمة والخلود . وإليك هذا الشعاع البسيط على هذه الشخصية التي هي في ذاتها أسطع من الشمس وإن خفيت على كثيرين من المعاصرين .

نسبه :

هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخى عدى بن حاتم من قبيلة طى مهد البوغ والتفوق العقلي في جاهليتها . وإسلامها . يكنى أبا بكر ، ويلقب بمحيي الدين ، ويعرف بالحاتمي ، وبابن عربي . لدى أهل المشرق تقريباً بينه وبين القاضي أبي بكر ابن العربي .

مولده وتوأمته :

ولد في يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام خمسائة وستين هجرية الموافق ٢٨ يولية سنة ألف ومائة وخمس وستين ميلادية في مدينة « مرسية » بالأندلس .

وهي مدينة أنشأها المسلمون في عهد بني أمية ، وكان أبوه علي بن محمد من أئمة
الفقه والحديث ، ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف . وكان جده أحد قضاة
الأندلس وعلمائها ، فنشأ نشأة تقيّة ورعة تقيّة ، من جميع الشوائب الشائبة .
وهكذا درج محيي الدين في جو عامر بنور التقوى ، فيه سباق حر مشرق نحو
الشرفات العاليا للإيمان ، وفيه عزمات لرجال أقوياء ينشدون نصراً وفوزاً في محارِبِ
الهدى والطاعة .

وانتقل والده إلى إشبيلية ، وحاكها إذ ذاك السلطان محمد بن سعد ، وهي
عاصمة من عواصم الحضارة والعلم في الأندلس ، وفيها شب محيي الدين ودرج ،
وما كاد لسانه يبين حتى دفع به والده إلى أبي بكر بن خلف عميد الفقهاء ، فقرأ
عليه القرآن الكريم بالسبع في كتاب « الكافي » فا أتم العاشرة من عمره حتى
كان مبرزاً في القراءات ، ملهماً في المعاني والإشارات ، ثم أسلمه والده إلى طائفة من
رجال الحديث والفقه ، يذكروهم لنا الإمام شمس الدين بن مسدي في روايته عن
محيي الدين فيقول واصفاً متحدثنا عن أساتذته الأول :

« كان جميل الجملة والتفصيل ، محصلاً لفنون العلم أخض تحصيل ، وله في
الأدب الشأو الذي لا يلحق ، والتقدم الذي لا يسبق ، سمع في بلاده في شبابه
الباكر من زرقون ، والحافظ بن الجدة ، وأبي الوليد الحضرمي ، والشيخ أبي
الحسن بن نصر » . ثم لا يذكر لنا التاريخ بعد ذلك شيئاً ذا بال عن شباب
محيي الدين ، ولا عن شيوخه ومقدار ما حصل من العلوم والفنون ، وإنما هو محدثنا
أنه مرض في شبابه مرضاً شديداً . وفي أثناء شدة الحمى رأى في المنام أنه يحوط
بممدد ضخم من قوى الشر ، مسلحين يريدون الفتك به . وبنته رأى شخصاً جميلاً
قويّاً مشرق الوجه ، حمل على هذه الأرواح الشريرة ، ففرقها شذراً مندر ، ولم يبق
حنا أي أثر ، فسأله محيي الدين : من أنت ؟ فقال له أنا سورة يس .

وعلى هذا استيقظ فرأى والده جالساً إلى وسادته يتلو عند رأسه سورة يس

ثم لم يلبث أن برىء من مرضه ، وألقى في روعه أنه معد للحياة الروحية ، وآمن بوجود سيره فيها إلى نهايتها ففعل .

وفي طليعة هذا الشباب المزهري بفضل ثروة أسرته تزوج بفتاة تعتبر مثالا في الكمال الروحي ، والجمال الظاهري ، وحسن الخلق فساهمت معه في تصفية حياته بل كانت إحدى دوافعه إلى الإيمان فيها .

وفي هذه الأثناء كان يتردد على إحدى مدارس الأندلس التي تعلم سراً مذهب الأبيدوقلية المحدثه المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة من الفيثاغورية والأورفيوسية والقطرية الهندية . وكانت هذه المدرسة هي الوحيدة التي تدرس لتلاميذها المبادئ الخفية ، والتعاليم الرمزية ، منذ حياة ابن مسرة المتوفى بقرطبة في سنة ٥٣١٩ هـ ، ٩٣١ م والذي لم يعرف المستشرقون مؤلفاته إلا عن طريق محيي الدين . وكان أشهر أساتذة تلك المدرسة في ذلك القرن ابن العريف المتوفى سنة ١١٤١ م . فلم يره محيي الدين ، ولكنه تعلم على منتجاته ، ورواية تلميذه المباشر وصديق محيي الدين الوفي أبي عبد الله الغزال .

ومما لا ريب فيه أن استعداده القطري ونشأته في هذه البيئة الثقية ، واختلافه إلى تلك المدرسة الرمزية ، كل ذلك قد تضافر على إبراز هذه الناحية الروحية عنده في سن مبكرة وعلى صورة ناصعة لا تيسر للكثيرين ممن تشوب حياتهم الأولى شوائب الغرائز والنزوات . فلم يكدهم يحتتم الحلقة الثانية من عمره حتى كان قد انتمس في أنوار الكشف والإلهام ، ولم يشازف العشرين حتى أعلن أنه جعل يسير في الطريق الروحاني بخطوات واسعة ثابتة ، وأنه بدأ يطلع على أسرار الحياة الصوفية ، وأن عدداً من الخفايا الكونية قد تكشف أمامه ، وأن حياته منذ ذلك العهد المبكر لم تعد سوى سلسلة من البحث المتواصل عما يحقق الكمال لتلك الاستعدادات القطرية التي تنير أضواؤها جوانب عقله وقلبه . ولم يزل عاكفاً على ذلك النشاط الروحاني حتى ظهر بأكثر قدر ممكن من الأسرار . ولم تكن آماله في التخلل إلى تلك الأسرار وبحوثه عن وسائلها الضرورية تقف عند حد ؛

لأنه أيقن منذ نمومة أظفاره بأنه مؤمن بمبادئ عقيدة حقيقية أزلية مرت بجميع الأزمان الكونية ، وطافت بكل الأجناس البشرية متممة ما فيها من نقص وقصور ، وأنها جمعت كل الروحانيات في الوحدة القطرية التي تتمثل من حين إلى آخر في صور تنسكية رفيعة تبدو على مسرح الإنسانية ردحا من الزمن ثم تختفي ولا يدرك حقيقتها إلا القليلون .

وأكثر من ذلك أنه حين كان لا يزال في قرطبة قد تكشف له من أقطاب العصور البائدة عدد من حكماء الهند وفارس وإغريقيا كفيثاغورس وأمبيدوقليس ، وأفلاطون ومن إليهم ممن أقيت على كواهلهم مسئولية القطبية الروحية في عصورهم المتعاقبة قبل ظهور الإسلام . وهذا هو السبب في أنه قد شغف بأن يطلع على جميع الدرجات التنسكية في كل الأديان والمذاهب عن طريق أرواح رجالها الحقيقيين بهيئة مباشرة وبصورة مؤسسة على الشرف العلمي الذي يحمل الباحث النزيه على الاعتماد عليه دون أدنى تردد أو ارتياب .

غير أن هذه السكينة الروحانية التي بدت لدى هذا الشاب مبكرة والتي كانت ثمارها فيما بعد تتمثل في تلك المعرفة التي أشرنا إليها آنفا ، لم تدم طويلا على حالة واحدة ، إذ أنه لم يلبث أن تبين أول الأمر بالإلهام ، ثم عن طريق الكشف الجلي أنه لم يمدله بد - في تلك البيئة المغربية إذ ذاك - من أحد أمرين : إما أن يجارى التيار العام الذي كان يحقق به إحداق السوار بالمصم ، وهو أن يتقيد في جميع أفكاره وتعقلاته وأحاسيسه ومشاعره وحركاته وسكناته بحرفية الدين التي لا روح فيها ولا حياة ، ولا سر ولا رمز ولا تأويل وبهذا تختفي شخصيته الحقيقية وتفشل رسالته الطبيعية ، وهذا شيء لا يستطيعه بأى حال ، وإما أن يسير على فطرته وحسب تكوين عقله وقلبه ، فيصطلم في كل خطوة من خطواته مع أهل الحل والعقد في البلاد وقد حدث ذلك فملاحيث احتدمت بينه وبين بعض الأمراء الموحدين مجادلات عنيفة ، وحيكت حوله دسائس قوية اتهمته بإحداث اضطراب في سياسة الدولة .

وإذ ذاك رأى في حالة اليقظة كأنه أمام العرش الإلهي المحمول على أعمدة من لُهب متفجر ، ورأى طائراً جميلاً بديع الصنع يحلّق حول العرش ويصدر إليه الأمر بأن يرتحل إلى الشرق وينبثه بأنه سيكون هو مرشده السماوي ، وبأن رفيقاً من البشر يدعى فلانا ينتظره في مدينة فاس ، وأن هذا الأخير قد أمر أيضاً بهذه الرحلة إلى الشرق ، ولكنه يجب ألا يرتحل قبل أن يجيء إليه رفيق من الأندلس ، فيفعل ما أمر به ويرتحل بصحبة هذا الرفيق .

وفيا بين سنتي ٥٩٧ ، ٦٢٠ هـ ١٢٠٠ ، ١٢٢٣ م يبدأ رحلاته الطويلة المتعددة إلى بلاد الشرق ، فيتجه في سنة ١٢٠١ إلى مكة فيستقبله فيها شيخ أيراني وقور جليل عريق المحدث ، ممتاز في العقل والعلم والخلق والصلاح . وفي هذه الأسرة التقية يلتقي بفتاة تدعى « نظاما » وهي ابنة ذلك الشيخ ، وقد حببها السماء بنصيب موفور من المحاسن الجسمية والميزات الروحانية الفاتحة ، فآخذ منها محبي الدين رمزا ظاهريا للحكمة الخالدة ، وأنشأ في تصوير هذه الرموز قصائد سجلها في ديوان ألفه في ذلك الحين .

وفي هذه البيئة النقية المختارة لهن قبل ، سطعت مواهبه العقلية والروحية ، وتركزت حياته الصوفية ، وجعلت تصعد في معارج القدس شيئاً فشيئاً حتى بلغت شأواً عظيماً . ومن ذلك أنه في إحدى طوافاته التأملية والبدنية بالكعبة يلتقي من جديد بمرشده السماوي الذي أمره سالفاً بالمجزة من الأندلس والغرب إلى الأصقاع الشرقية ، فيتلقى منه الأمر أيضاً بتأليف كتابه الجامع الخالد « الفتوحات السكية » الذي ضمنه أكثر وأهم آرائه الصوفية والعقلية ومبادئه الروحية ، والذي لا يتناول إلى قته في عصره أي كتاب آخر فيما نعلم من إنتاج هذا الصنف من المتفكرين .

وفي سنة ١٢٠٤ م يرتحل إلى الموصل حيث تجتذبه تماثيل الصوفى الكبير على بن عبد الله بن جامع الذي تلقى لبس الخرقه عن الخضر مباشرة ، ثم ألبس محبي الدين إياها بدوره .

وفي سنة ١٢٠٦ م نلتقى به في القاهرة مع فريق من الصوفية الذين يطبقون حياة تنسكية قوية محافظة . وهنا يظهر له رائد سماوى يأمره بإدخال شيء من الكمال على مذهبه ، ولكنه لا يكاد يفعل حتى ينتمر له عدد من الفقهاء يحكيون حوله وحول أصحابه شبا كما من الدسائس تهدد اطمئنانهم بل حياتهم . ولولا تموذ أحد أصدقائه لوقع في ذلك الخطر ، ولكنه لحسن حظه يستطيع أن ينجو بنفسه ويفر إلى مكة سنة ١٢٠٧ فيلتقى فيها بأصدقائه القدماء الأوفياء ، ويقم بينهم في هدوء وسكينة نحو ثلاثة أعوام ، ثم يرتحل إلى قونية بتركيا حيث يتلقاه أميرها السلجوقى باحتفال بهيج .

وهناك يتزوج بالولادة صدر الدين القونىوى ، وهو أحد تلاميذه المفضلين ثم لا يلبث أن يرتحل إلى أرمينيا ، ومنها إلى شاطىء الفرات .

وفي سنة ١٢١١ م نلتقى به في بغداد حيث يتصل بالصوفى المعروف شهابه الدين عمر السهروردى .

وفي سنة ١٢١٤ م يعود إلى مكة ولا يكاد يستقر فيها حتى يجد أن عدداً من فقهاء المنافقين الدسامين قد جعلوا يشوهون سمته ويرمون به بأن قصائده التى نشرها في ديوانه الرمزي منذ ثلاثة عشر عاما كانت تصور غرامه المادى الواقعى بالفتاة « نظام » ابنة صديقه الشيخ الإيرانى التى أشرنا آتقا إلى أنه اتخذ منها رمزا تقيا للحكمة الخالصة . وعندما تبين هذه التهمة الرخيصة وعرف مصادرها الحقيقية، حمل عليها وعلى واضعها حملة قوية كشفت زيفها للجميع بصورة جملت القاعين بها يعترفون بأخطائهم ويمتدرون إليه عنها .

وبعد ذلك يرتحل إلى حلب فيقيم بهار دحا من الزمن معزراً مكرماً من أميرها . وأخيراً يلتقى عصا التسيار فى دمشق فى سنة ١٢٢٣ م حيث كان أميرها أحد تلاميذه المؤمنين بطله وتقائه ، ويظل بها يؤلف ويعلم ويخرج التلاميذ والمريدين يحوطه الهدوء وتحف به السكينة حتى يتوفى بها فى ٢٨ ربيع الثانى من سنة ٦٣٨ هـ الموافق ١٦ نوفمبر من سنة ١٢٤٠ م .

الفلسفة والتصوف

أو

المعرفة العقلية والمعرفة اللدنية

منى إمام العارفين محيي الدين بأن يكتب عنه بعض السطحيين الذين فشلوا في حياتهم العلمية فشلا تاما ، فهرعوا إلى مهاجمة العلم والتعلمين والحلّة عليهم في كتاباتهم وأحاديثهم ، فزعموا أن ذلك الإمام العظيم لم يتلق أى نوع من العلم ولا من الثقافة التي كانت منتشرة بل مألوفة في عصره فجاهه الإلهام ، وهو صحيفة بيضاء لم ينقش فيها شيء من المعارف العقلية . ولو أنه قد تعلم أى شيء من تلك المعارف لسكر ذلك صحيفة نفسه ، ولكان عقبة في طريق العلم اللدنى . وفي هذا يقول أحد ممثلي أولئك الزاعمين :

« ولم يلحق من قبل علما دنيويا يزاحم به ويفاخر ، بل إنه ليرى كما ترى جمهرة أهل التصوف أن القلب إذا سلم من النظر الفكرى شرعا وعقلا في البداية كان قابلا للفتح الإلهى على أكمل ما يكون الفيض والفتح ، فليس في القلب عوائق من معارف سابقة تصدى للواردات أو تنافسها ^(١) . »

ولا ريب أن هذه فكرة باطلة من أساسها ، وأولى آيات بطلانها نصوص هذا الإمام ذاته ، وإجماع كل الطوائف الذين تناولوا الحديث عنه على أن معارفه الثقافية ، وتبحراته في العلوم العقلية والرياضية واللغوية والأدبية والفقهية ليست موضع جدل أو اختلاف . وهالك نماذج من تلك النصوص على سبيل التمثيل :

يقدم محيي الدين أنصح الأدلة على أن معارفه الفلسفية لم تكن مقصورة على

(١) انظر ص ٢٠ من كتاب محيي الدين تأليف طه عبد الباقي سرور .

منتجات مشاهير الفلاسفة الإغريق كأفلاطون وأرسطو ، كما كان شأن أفذاذ المفكرين من المسلمين في ذلك العهد ، وإنما قد ذهب في الاطلاع إلى ما هو أبعد من ذلك ، فأحاط بآراء الفلاسفة الطبيعيين من الإيونيين والإيليايين ، وعرف الفروق الدقيقة بين مذاهبهم ، ثم أجملها في عبارات موجزة واضحة فقال :

« كذلك الأركان من عالم الطبيعة أربعة . وبتصال العالم العلوي بهذه الأربعة يوجد الله ما يتولد فيها - واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب :

فطائفة زعمت أن كل واحد من هذه الأربعة أصل في نفسه .

وقالت طائفة : ركن النار هو الأصل ، فاسخن منه كان ناراً ، وما كشف من الهواء كان ماء ، وما كشف من الماء كان تراباً .

وقالت طائفة : ركن الهواء هو الأصل ، فاسخن منه كان ناراً ، وما كشف منه صار ماء .

وقالت طائفة : ركن الماء هو الأصل .

وقالت طائفة : ركن التراب هو الأصل .

وقالت طائفة : الأصل ركن خامس وليس واحداً من هذه الأربعة ...

وهذا المذهب القائل بالأصل الخامس هو الصحيح عندنا ، وهو المسمى بالطبيعة ، فإن الطبيعة معقول واحد ، عنها ظهر ركن النار وجميع الأركان فيقال : ركن النار من الطبيعة ما هو عينها ولا يصح أن يكون المجموع الذي هو عين الأربعة ، فإن بعض الأركان متافر للآخر بالكلية ، وبعضها متافر لغيره بأمر واحد كالنار والماء يتنافران من جميع الوجوه . والهواء والتراب كذلك . ولهذا رتبها الله في الوجود ترتيباً حكماً ، لأجل الاستحالات . فلو جعل المتافر مجاوراً لمتافره لما استحال إليه وتمطلت الحكمة ، فجعل الهواء على ركن النار ، والجامع

بينهما الحرارة . وجعل الماء على الهواء ، والجامع بينهما الرطوبة ، وجعل التراب على الماء ، والجامع بينهما البرودة» (١) .

أبعد هذا التفصيل الفاهم ، وذلك التوجيه العالم الماضم ، وتلك الإلصاقات الشاملة، وهاتيك الإحاطات الكاملة بمذهب طاليس الإيوني الذي يرى أن أصل العالم هو الماء ، ومذهب أناكسيمانس الذي يجزم بأن أصله هو الهواء ، ومذهب هيراقليطيس الذي يملن أنه النار . ومذهب أمبيدوقليس الذي يصرح بأن الأصل هو العناصر الأربعة مجتمعة ، لأن الجزء لا يمكن أن يكون أصلاً للسكل ومذهب أناكسياندروس الذي يرفض أن يكون أصل الكون عنصراً منفرداً من هذه العناصر ، أو أنها هي مجتمعة . ويصرح بأن الأصل شيء آخر غيرهما كلها ، ويدعوهم بالمبهم أو اللا محدود . وهو ما يعبر عنه الإمام الأكبر محي الدين تارة بالطبيعة وأخرى بالهباء . وقد ذكر إلى جانب هذا كله نظرية تنافر العناصر إذا اجتمعت من غير ترتيب أو تنظيم . ذلك التنافر الذي عزا إليه أمبيدوقليس ظاهرة الموت التي ليست سوى تفرق تلك العناصر بسبب تنافرها . ولم يترك هذه النظرية عامّة كما وردت عن فيلسوف كورانتا ، بل ذكر عوامل انسجامها واتساقها ، وأرجع ذلك إلى توافقها إذا تجاوزت مرتبة على النحو الطبيعي ولم يفصل بين كل اثنين منها فاصل تنافري ، فعدد أوجه الالتئام فيها ، وعزاً كلا منها إلى طبيعته من الحرارة والبرودة ، واليبوسة والرطوبة التي هي أصول الخلفة والثقل وما إلى ذلك من أدلة الاطلاع التي لا تقبل النقاش .

أبعد كل ذلك يمكن أن يتصور عقل عاقل أن محي الدين لم يتشكف بتلك الثقافة الشاملة التي كانت تعاصره في الشرق والغرب ؟ ولكن « ما يعقلها إلا العالمون » . وإذا عرجنا على لون آخر من ألوان الفلسفة المحدقة بهذا الإمام الأكبر ، وهو تقسيم المعارف إلى حسية محضنة ، وإلى فكرية تستعين بالحس أو بالخيال ، وعقلية دنيا

(١) انظر ص ١٣٨ من الجزء الأول من الفتوحات المكية .

تعتمد على الفكر ، وعقلية عليا تعتمد على البداهة دون أية حاجة إلى القوى الدنيا ، ورأينا كيف أن محيي الدين يجزم باستحالة وصول تلك القوى الدنيا إلى معرفة الله ، وإمكان هذا الوصول عن طريق العقل الأعلى أو الجانب الأعلى في العقل ، ألفينا في هذا اللون من ثقافة محيي الدين ما يصلح أن يكون ردا منجحا على أولئك المتفهبين . وإليك نبذة من هذا اللون .

« إن الإنسان إنما يدرك المعارف كلها بإحدى القوى الخمس الحسية ، وهي : الشم ، والطعم ، واللمس ، والسمع ، والبصر . فالبصر يدرك الألوان والملونات والأشخاص على حد معلوم من القرب والبعد والذي يدرك منه على ميلين شخص لا يدري هل هو إنسان أو شجرة ، وعلى ميل يعرف أنه إنسان ، وعلى عشرين باعا أنه أبيض أو أسود ، وعلى المقابلة أنه أزرق أو أ كحل . وهكذا سائر المعرفة به فلم نعلمه إلا من طريق الحس . وأما القوى الخيالية فإنها لا تنضبط إلا ما أعطاها الحس ، إما على صورة ما أعطاها ، وإما على صورة ما أعطاء الفكر من حمله بعض المحسوسات على بعض . وإلى هنا انتهت طريقة أهل الفكر في معرفة الحق ، فهو لسانهم وليس لساننا وإن كان حقا ، ولكن ننسبه إليهم ، فإنه تقل عنهم ، فلم تبرح هذه القوة كيفما كان إدراكها عن الحس ألبتة . وقد بطل تعلق الحس بالله عندنا ، فقد بطل تعلق الخيال به . وأما القوة المفكرة فلا يفكر بها الإنسان أبدا إلا في أشياء موجودة عنده تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل . ومن الفكر فيها في خزانة الخيال يحصل له علم بأمر آخر بينه وبين هذه الأشياء التي فكر فيها مناسبة ، ولا مناسبة بين الله وخالقه . فإذا لا يصح العلم به من جهة الفكر . فلهذا منع العلماء من الفكر في ذات الله . وأما القوة العقلية الدنيا فلا يصح أن تدركه ، فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهية أو ما أعطاء الفكر . وقد بطل إدراك الفكر له ، فقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر ، ولكن بما هو عقل محض إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده ، فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها ، لأنه عقل لا من طريق الفكر ، وهذا ما لا نعلمه ، فإن هذه

المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقل العقل يادرا كما ولكنه يقبلها^(١).

من هذه النصوص يتبين الباحث أن هذا الإمام العالم قد أحاط بتلك النظرية العميقة التي قررها ديكارت بعد ذلك بخمسة قرون ، وهي من الفكر التي رفعه الباحثون المحدثون بسببها إلى الأوج ، وهي أن العقل مؤلف من قوتين : دنيا ، وهي التي تعتمد على الحس أو على الخيال ، وعليا ، وهي التي تعقل المجردات لذاتها دون أي اختصار إلى الصور المنزعة من الحس ، والتي هي ما أتى المفاهيم الجزئية ، وأن القوة الدنيا لا تدرك الإله ألبتة . بينما أن العليا تستطيع أن تتعقله ، وأن توطن بوجوده ووحدانيته وكماله المطلق .

وهو يمين في إيضاح هذه النظرية على صورة لا تدع أدنى مجال للريب في ثقافته الواسعة وتبحره في الفلسفة بأنواعها إذ يقول :

« لما كان نفس الأمر يقتضى أن تكون مراتب العقولات من الممكنات ثلاثا : مرتبة للمعاني المجردة عن المواد ، وهي التي من شأنها أن تدرك بالعقول بطريق البدهة والأدلة ، ومرتبة من شأنها أن تدرك بالحواس ، وهي المحسوسات ، ومرتبة من شأنها أن تدرك بالعقل والحواس ، وهي التخيلات ، وهي تشكل المعاني في الصور المحسوسة التي تصورها القوة المصورة الخادمة للعقل . يقتضى ذلك أمر يسمى الطبيعة فيما ينشأ من الأجسام الانسانية والجنية . فلما شاء الله أن يوضح للمكلفين من عباده أسباب سعادتهم على السنة رسله من البشر إليهم بوساطة الروح العلوى المنزل بذلك على قلوب بعض البشر المسمين رسلا وأنبيا أجرى المعاني في الخطاب مجرى المحسوسات في الصور التي تقبل التجزؤ والاقسام ، والقلة والكثرة وجعل محل ذلك حضرة الخيال ، فحصر المعاني في الخطاب فتلقاها بالتشبيه العقول كما تلقى بالمحسوسات التي شبهت بها هذه المعاني التي ليس من

(١) ص ٩٤ من الجزء الأول من الفتوحات .

شأنها بالنظر إلى ذاتها أن تكون متحيزة أو منقسمة أو قليلة أو كثيرة أو ذات حد ومقدار وكيف وكم، وجعل لنا الدليل على قبول ما أتى به من هذا القبيل في هذه الصور ما يراه النائم في نومه من العلم... ليتبين تفاضل الناس في العقول، لأنه الشهود عندنا، لأننا نرى أشخاصا، كلهم يتصفون بأنهم عقلاء وذوو أحلام، فمنهم من يدرك عقله غوامض الأسرار والمعاني، ويحمل صورة الكلمة الواحدة من الحكم على خمسين وجها أو مائة أو أكثر أو أقل من المعاني الغامضة والعلوم العالية المتعلقة بالجناب الإلهي أو الروحاني، أو الطبائع، أو العلم الرياضي، أو الميزان المنطقي. وعقل شخص ينزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل. وآخر ينزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل: وآخر ينزل دون هذا الأقل، وعقل آخر يعلو فوق هذا الأكثر. فلما شاهدنا تفاوت العقول احتجنا أن نقسمها على أشخاص تقسيم القدرات التي تقبل الكثرة والقلة. ويسمى المعنى القابل لهذه القسمة المعنوية المثلة بالعقل الأكبر الذي قسمت منه هذه العقول التي في العقلاء من الموجودات حسب ما بينهم من تفاوت (١).

ولا يقف الإمام عبي الدين في تجسيد العلم عند هذا الحد الذي تم عنه هذه النصوص الناصعة، بل هو يعنى في ذلك فيعلن أن الله قد أمرنا بالعلم على اختلاف صورته وأحواله ووسائله، ويجمله شرطا أساسيا لإرضاء الله وتنفيذ أوامره على الوجه الأكمل، ويجزم بأنه صمام الأمان للصوفية في عبادتهم ومحبتهم من ترغبات الشيطان أو أخطاء النفوس وأضاليل الأهواء التي قد تقودهم إلى أخطر المصائر مع اعتقادهم بأنهم على هدى ونور. وهو في هذا يقول:

« وقد أمرنا الله بالعلم به وجعل الآيات دلائل لأولى الأبواب، ولكن بما هي دلائل عليها خاصة، فلا يخلو الأمر في أمره إيانا بالعلم به، هل نسلك في ذلك دلائل الشارع والوقوف عند إخباره تقليدا، أو نسلك طريقة النظر فيكون

وعجزت عن أن تصل به إلى السكينة الإلهي ، فلم يكف بهذه الدرجة من العلم ، ورنّا بكل كيانه إلى المعرفة اللدنية ، ولم يرض بدونها بديلاً ، وأيقن أنه لن يظفر ببنيته هذه إلا إذا تخلص من غواشي الشهوات البشرية ، وآمن بأنه إذا بذل كل جهوده في طاعة الله كان الله أستاذه ومعلمه الذي لا يفتقر بعد تعليمه إياه إلى أي مصدر من مصادر النور والعرفان .

وبعبارة أدق : إنه إذا أتى بنفسه بين أحضان الطاعة الراضية ، والعبادة الصافية لم يحتج إلى العقل ليفهم ، ولا إلى المنطق ليسترشد ، ولا إلى الفلسفة ليهتدى ، وإنما هو ينغمس في بحار الأنوار ، ويعوص في لجج الأسرار ، وتنفتح من أمام عقله وقلبه حجب الظلام ، وتتمزق من حوله أستار القتام ، ويصبح على استعداد مباشر لتلقي الفيوض الربانية ، واستقبال المعارف اللدنية . وهو يصور لنا ذلك فيقول :

« لقد نظرنا بقوة العقل وما أعطاه العقل الكامل بعد جده واجتهاده الممكن فلم نصل إلى المعرفة به سبحانه إلا بالمعجز عن معرفته ، لأننا طلبنا أن نعرفه كما نطلب معرفة الأشياء كلها من جهة الحقيقة التي الأشياء عليها ، فما عرفنا إلا أن ثم موجوداً ليس له مثل ، ولا يتصور في الذهن ولا يدرك ، فكيف يضبطه العقل ؟ وهذا مما لا يجوز مع ثبوت العلم بوجوده ، فتحن عائلون بالوجود ، وهو العلم الذي طلب منا ولما كان تعالى لا يشبه شيئاً من مخلوقات ولا يشبه شيء منها ، كان الواجب علينا أولاً - كما قيل لنا « فَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » - أن نعلم ما العلم ؟ قال صلوات الله عليه « ان الله احتجب عن الأبصار ، وإن الملائكة الأعلى يطلبونه كما يطلبونه أنتم » . . . ان المؤمن المتأدب بأداب ربه ، المحافظ على شريعته ، إذا لزم الخلوّة والذكر ، وفرغ فكره مما سواه ، وقعد فقيراً ، لا شيء له ، عند باب ربه ، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلوم والأسرار الإلهية ، والمعارف الربانية التي من بها الله سبحانه وتعالى على عبده الخضر فقال تعالى :

« عَبَادًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا »

وقال تعالى: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ». «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا». «وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ». والنور هو العلم، والفرقان أعلى فيوضات الإلهام... إن الله هو المعلم الحقيقي، والمؤدب الحقيقي للوجود كله «خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ». و«يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ، وَمَنْ يُوتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا». وقد علم الخضر ومن يسلك نهجه، ويتقرب قربه من لدنه علما، وأدب من اصطفى واختار فأحسن تأديبه... «فحينئذ يحصل لصاحب الهمة - في الخلوة مع ربه جلت هيئته، وعظمت منته - من العلوم ما يفتيب عندها كل متكلم على البسيطة، لأنها من وراء أحكام العقل، ليست في متناوله ولا طاقته، لأنها مئة الوهاب العليم... وجميع ما كتبت وأكتبه في هذا الباب، إنما هو من إملاء الهى، وإلقاء ربانى ونقت روحانى، في روح كيانى، كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم^(١)».

غير أن أكل معارف المتنسكين هو ما أتى عن طريق وراثته نبي حقيق آمنوا بتلقيه الروحي عن السماء، وتبعوا شريعته في دقة وعناية، وورثوا مآرفه الواردة إليهم بفضل تقيدهم بالأوامر والنواهي الإلهية. أما العلم الآتى عن غير طريق الوراثة النبوية فهو مشكوك فيه، معرض للزيف والضلال، إذ يمكن أن يكونوا قد تلقوه من إلهامات الأرواح الشريرة. وإذا أردت تفاصيل هذا المبدأ عند الإمام محيي الدين، فارجع إلى الفصل الخامس من هذا الكتاب.

وعنده أن هذا العلم اللدني الموروث عن أحد الأنبياء يضمن لصاحبه صحة جميع ما يلقى إليه، كما يضمن له الإحاطة بمعارف كثيرة جدية بصورها من الفيض الصمدانى كعلم الوحي وضروبه، وعلم السماع، وعلم البرزخ، وعلم الجبروت، وعلم الهدى، وعلم العظمة الإلهية إلى ماذا ترجع؟ وأين تظهر؟ ومن هو الوصوف بها؟ ولن هي نسبة؟ ولن هي صفة؟ وعلم التنزيه وعلى

(١) انظر الباب ٢٧٣ من الفتوحات المكية.

من يعود؟ وعلم الحضرة التي أطلق الله منها السنة عباده على نفسه بما لا يليق به في الدليل العقلي؟ وهل لذلك وجه إلهي يستند إليه في ذلك أولا؟ وعلم الظن وحكمه ، والمحمود منه والذموم، وما متعلقه؟ وعلم الإيعان ، وعلم ما ينبغي أن يستند إليه مما لا يسند ، وما صفتة؟ وما يجوز من ذلك وما لا يجوز ، وعلم مراتب الكواكب ، وعلم منازل الروحانيين من السماء، وعلم أحوال الخلق ، وعلم الصديقين ، وعلم القيام بأمر الله ، وعلم مراتب الغيب وما انقرد به الحق من علم الغيب دون خلقه ، وما يمكن أن يعلم من الغيب ، وهل العلم به يزيد عنه اسم الغيب في حق العالم أولا؟ وقوله تعالى : « عالم الغيب » إلى ماذا يرجع إطلاق الغيب؟ وهل لكونه غيبا عنا أو غيبا في نفسه من حيث لم يصفه بتعلق الرؤية فيكون شهادة . وعلم العصمة ، وعلم تعلق العلم بما لا يتناهى ، هل يتعلق به على جهة الإحاطة أولا؟ وعلم قول النبي صلى الله عليه وسلم في الأسماء الحسنى : من أحصاها دخل الجنة . وما معنى الإحصاء؟ وإلى ماذا يرجع؟ وهل يدخل تحت الإحاطة أولا يدخل؟ وما الفرق بين الإحاطة والإحصاء؟ فإن الواحد يحاط به ولا يحصى^(١) ... والعالم عالمان ما ثم ثالث عالم: يدركه الحس ، وهو المعبر عنه بعالم الشهادة، وعالم لا يدركه الحس، وهو المعبر عنه بعالم الغيب . فإن كان مغيبا في وقت ويظهر في وقت للحس فلا يسمى ذلك غيبا، وإنما الغيب ما لا يمكن أن يدركه الحس، ويعلم بالتمقل . إما بالدليل القاطع ، وإما بالدليل الصادق، وهو إدراك الإيمان ، فالشهادة يدركها الحس ، وهو طريق إلى العلم ، وليس هو عين العلم ، وذلك يختص بكل ما سوى الله ممن له إدراك حسي . والغيب مدرکه العلم عينه^(٢) .

(١) ص ٤٩ من الجزء الثالث من الفتوحات .

(٢) ص ٧٨ من الجزء الثالث من الفتوحات للسكية

لا وحدة ولا حلول

بل الله هو المفارق الأسمى

زعم فريق من المستشرقين أن الإمام محيي الدين كان من القائلين بوحدة الوجود . وقد تبسع هذا الرأي الخاطيء عدد من كتابنا المحدثين الذين عرضوا للجانب الصوفي عامة ، أو تناولوا هذا الإمام الجليل خاصة ، بل نحن — في طليعة حياتنا العلمية — قد اعتقدنا صحة هذا الزعم ، لأننا لم نكن بعد قد رأينا تلك النصوص الناصعة القاطعة التي ذكرها ابن عربي في كتبه مرات كثيرة . ولذلك نحن لا نتردد هنا ، بل نمجزم جزماً لا سبيل إلى الشك فيه بأن هذا الرأي زائف بعيد عن الحقيقة بعد المدم عن الوجود ، سواء أكان صادراً عن الجهل والسطحية ، أم عن سوء النية المبيت كما ألفنا أن نلتقي بالتنوعين كثيراً في كتب المستشرقين . غير أنه يجب علينا — وضماً للحق في نصابه — أن نقرر هنا أن عدداً من القدماء الذين لا خلاق لهم ولا نزاهة عندهم قد دسوا على هذا الإمام سالم بقله ، بل لم يدبر له بخلد ، مدفوعين بالأحقاد الخاصة ، أو بالتمصب الأعمى ، أو بضيق الأفق الذي لا يسرف من الشريعة إلا ظواهرها ومظاهرها ، أو بالسياسة المفرضة وقد حدثنا الإمام الشعرائي في مقدمة كتاب «اليواقيت والجواهر» « أن أفاقا من أهل اليمن غير واضح العقيدة اسمه ابن الخياط ، كتب مسائل في درج وأرسلها إلى العلماء في سائر أنحاء العالم الإسلامي ، وقال هذه عقائد الشيخ محيي الدين ، وذكر فيها عقائد زائفة ، ومسائل خارقة لإجماع المسلمين ، وخدع العلماء ووقع كثير منهم في الشرك فكتبوا بحسب السؤال ، وشنعوا على من يعتقد من غير تثبت . والشيخ عن ذلك بمزمل . »

وأكثر من ذلك أنه أنبأنا بأنه عندما أخذ في تأليف مختصر لكتاب «الفتوحات» رأى فيه أشياء كثيرة لا تتفق مع ما عليه أهل السنة والجماعة

حذفها وتوقف فيها ثم قال : « لم أزل كذلك أظن أن المواضع التي حذفها ثابتة عن الشيخ محيي الدين حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف الشيخ شمس الدين محمد بن السيد أبي الطيب المدني التوفي في سنة ٩٥٥ هـ فذاكرته في ذلك ، فأخرج لي نسخة من الفتوحات التي قابلها على النسخة التي عليها خط الشيخ محيي الدين نفسه بـ « قونية » فلم أرفها شيئاً مما توقفت فيه وحذفته ، فطلعت أن النسخ التي في مصر الآن كلها كتبت عن النسخة التي دسوا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهل السنة والجماعة ، كما وقع له ذلك في كتاب « الفصوص » وغيره .

ولم نذهب بعيداً فاستدل على براءة الإمام محيي الدين من وحدة الوجود بشهادات غيره من أعلام الأمة الإسلامية - وإن كان الإمام الشرأني يعتبر في قمة النزاهة والعدل وحب الحقيقة - ما دام أن لدينا من نصوص الشيخ الأكبر ما يسقط كل دعوى باطلة، ويخرس كل لسان من السنة السوء والفس والإيقاع، ويحطم كل قلم من أقلام الكذب والتضليل بهيئة لا تقبل الشك، بل لا يحتمل النقاش وهاك نيزاً موجزة من تلك النصوص على سبيل التمثيل :

« إعلم أن الله تعالى واحد بإجماع ، وقيام الواحد يتعالى عن أن يحل فيه شيء أو يحل هو في شيء ، أو يتحد بشيء » وقال في باب الأمرار ما يأتي : لا يجوز لعارف أن يقول : أنا الله ولو بلغ أقصى درجات القرب ، وحاشا العارف من هذا حاشاه . وقال في الباب التاسع والتسعين والمائة من الفتوحات : « القديم لا يكون قط محلاً للحوادث ، ولا يكون حالاً في المحدث ، وإنما الوجود الحادث والقديم مربوط بعضه ببعض إضافة وحكم ، لا ربط وجود عين بعين ، فإن الرب لا يجتمع مع عبده في مرتبة واحدة أبداً » .

أورد بعض الجهلاء القدماء أو الذين لا يفهمون روح التصوف الإسلامي ذلك الحديث القدسي المعروف الآتي على أنه أحد براهين وحدة الوجود أو الحلول لأن ظاهره يعطى هذا المعنى الخاطئ عند عدم التعمق في عباراته التالية

« ما تقرب إلى المتقربون بما فرضته عليهم ، ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ... الخ » .

يشرح محي الدين هذا الحديث الذى توهم فيه بعض الجهلاء ما يفيد الوحدة . فيقول : أى أن من تقرب إلى ربه فأحبه ، أفاض عليه أنوار المعرفة ، فأنكشفت له الحقائق ، فرأى كل شىء بنور هذه المعرفة ... أى أنه لا حلول ولا اتحاد ، فإن القول بالحلول مرض لا يزول . ومن فصل بينك وبينه فقد أثبت عينك وعينه ألا ترى إلى قوله « كنت سمعه الذى يسمع به » فأثبتك بإعادة الضمير عليك ليدلك عليك . وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد ، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول .

وقال فى باب الأسرار : أنت أنت ، وهو هو ، فإياك أن تقول كما قال الماشق « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » فهل قدر هذا أن يرد « العين » واحدة ؟ لا والله ما استطاع ، فإنه جهل ، والجهل لا يتمقن حقاً ... إياك أن تقول أنا هو ، وتعالط فإنك لو كنت هو ، لأحطت به ، كما أحاط تعالى بنفسه ... لو صح أن يرق الإنسان عن إنسانيته ، والملك عن ملكيته ، ويتحد بخالقه تعالى ، لصح انقلاب الحقائق ، وخرج الإله عن كونه إلها ، وصار الحق خلقا ، والخلق حقاً ، وما وثق أحد بعلم ، وصار المحال واجبا ، فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبداً .

من هذه النصوص يبدو جليا أن الإمام محي الدين كان بريئا البراءة كلها من فكرة « وحدة الوجود » ، بقيا من مبدأ « الحلول » ، وأن عقيدته كانت من آتم العقائد تنزيها لله وأجلها تقديسا له ، وأبدها عن نسبة أقل الشوائب إلى ذاته تعالى ، أو إلى أمثاله ، وأنه من أعلام الفكر الإسلامى القليلين الذين أحاطوا بالثقافة الإغريقية وغيرها مما ترجم فى الشرق ، ونقل إلى المغرب ، وتمتوا فى بحارها ، ووقفوا على أسرارها وخفاياها دون أن يقلدها أو يحاكيها ، بل دون

أن يتأثر أدنى تأثر بما بهر غيره من تراث الحكماء الأقدمين . وإذا ظهر في تأليفه من المبادئ ما يتفق مع بعض هذا التراث الفلسفي ، فليس ذلك لأنه كان مقلدا لأصحاب هذه الآراء ، وإنما هو لموافقتهما لما في مبادئ الإسلام . ولا غرو ، فالإسلام دين الفطرة بأكل معاني هذه الكلمة ، وذلك مآتي اتفاق كل الفكر الفلسفية القديمة الناشئة عن الفطرة مع أسرار هذا الدين الجليل . وبالتالي مع الحقائق الكونية التي لم يشبها خطأ أو انحراف . ولكن لقاء عقيدته ونسبيل مقاصده ، وترفعه من التقليد ، بل عن التأثير بأراء الأجانب ، كل ذلك لم يمنع من حقد الحاقدين ، واقتراء المفترين ، وجور المتعمسين ، ولم يعصمه من أن يدسوا عليه بمد وقاته ما لم يبدن به .

وكأنما رأى بالكشف النوارني أنه سوف يتهم بالزيغ والانحراف عن العقيدة الإسلامية الصحيحة ، فسجل عقيدته في كتاب « الفتوحات » وأشهد الناس عليها قطما لهذه الألسنة التي تلوث بالكذب ، وتدنست بالافتراء . وسنتقطف هنا من هذه المسجلات الخالصة ما يثبت هذا الإجلال وذلك التقديس فيما يلي :

« أشهدكم عبد ضعيف مسكين فقير إلى الله ، وهو مؤلف هذا الكتاب على نفسه بمد أن أشهد الله أنه يشهد قولا وعقدا أن الله تعالى إله واحد له أوهيته ، منزه عن الصاحبة والولد ، مالك لا شريك له ، ملك لا وزير له ، صانع لا مدبر معه . موجود بذاته من غير افتقار إلى موجد يوجد به ، بل كل موجود سواء مفتقر إليه تعالى في وجوده ، فالعالم كله موجود به ، وهو وحده متصف بالوجود لنفسه ، لا افتتاح لوجوده ، ولا نهاية لبقائه ، بل وجود مطلق غير مقيد ، قائم بنفسه ليس بجوهر متحيز فيقدر ته المكان ، ولا يعرض فيستحيل عليه البقاء ، ولا يجسم فتكون له الجهة والالتقاء ، مقدس عن الجهات والأقطار ... خلق الكل من غير حاجة

إليه ولا موجب أوجب ذلك عليه ، لكن علمه سبق بأن يخلق ما خلق ، فهو الأول
والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو على كل شيء قدير . أحاط بكل شيء علماً ،
وأحصى كل شيء عدداً ، يعلم السر وأخفى ، يعلم خائفة الأعين وما تخفى الصدور .
كيف لا يعلم شيئاً هو خلقه ؟ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ علم الأشياء
قبل وجودها ثم أوجدها على حد ما علمها ، فلم يزل عالماً بالأشياء لم يتجدد له
علم عند تجدد الأشياء ، بعلمه أتمن الأشياء وأحكمها ، وبه حكم عليها من شاء .
وحكمها ، علم الكليات على الإطلاق ، كما علم الجزئيات بإجماع من أهل النظر
الصحيح واتفق . فهو عالم النيب والشهادة ، فعلى الله عما يشركون . فقال لما يريد
فهو يريد الكائنات ، في عالم الأرض والسموات ، لم تتعلق قدرته بشيء حتى
أراده ، كما أنه لم يرده حتى علمه ، إذ يستحيل في العقل أن يريد ما لا يعلم ، أو يفعل
المختار المتكمن من ترك ذلك الفعل ما لا يريد ، كما يستحيل أن توجد نسب هذه
الحقائق في غير حى ، كما يستحيل أن تقوم الصفات بغير ذات موصوفة بها ، فما في
الوجود طاعة ولا عصيان ، ولا ريح ولا خمران ، ولا عبد ولا حر ، ولا برد ولا حر
ولا حياة ولا موت ، ولا حصر ولا فوت ، ولا نهار ولا ليل ، ولا اعتدال ولا ميل ،
ولا بر ولا بحر ، ولا شفع ولا وتر ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا صحة ولا مرض .
ولا فرح ولا ترح ، ولا روح ولا شبح ، ولا ظلام ولا ضياء ، ولا أرض ولا سماء ،
ولا تركيب ولا تحليل ، ولا أكثر ولا أقل ، ولا غداة ولا أصيل ، ولا بياض
ولا سواد ، ولا رقاد ولا سهاد ، ولا ظاهر ولا باطن ، ولا متحرك ولا ساكن ،
ولا يابس ولا رطب ، ولا قشر ولا لب ، ولا شيء من هذه النسب المتضادات منها
والمختلفات والتباينات ، إلا وهو مراد للحق تعالى ، وكيف لا يكون مراداً له
وهو أوجده ، فكيف يوجد المختار ما لا يريد ؟ لا إرادة لأمره ، ولا معقب لحكمه ،
يؤتى الملك من يشاء ، وينزع الملك ممن يشاء ، ويميز من يشاء ، ويذل من يشاء ، ويضل
من يشاء ، ويهدي من يشاء ، وما شاء كان ، وما لم يشأ أن يكون لم يكن .
لو اجتمع الخلاق كلهم على أن يريدوا شيئاً لم يرد الله تعالى أن يريدوه ما أرادوه .

أو يفعلوا شيئاً لم يرد الله تعالى إيجاده وأرادوه عندما أراد منهم أن يريدوه ما فعلوه
ولا استطاعوا ذلك ، ولا أقدرهم عليه ، فالكفر والإيمان ، والطاعة والمعصية ، من
مشيئته وحكمه وإرادته ، ولم يزل سبحانه موصوفاً بهذه الإرادة أزلاً ، والعالم
معدوم غير موجود وإن كان ثابتاً في العلم في عينه^(١) .

(١) انظر ص ٣٦ من الجزء الأول من الفتوحات .

خاتمة

الآن وبعد أن انتهينا من الإلمام بالحيطات المتباينة التي سبحت فيها نظرية المعرفة خلال عصور الإنسانية المتعاقبة منذ فجر التاريخ العقلي حتى اليوم ، وبعد أن وقفنا بها الوقفة اللائقة بها عند مفكرى المسلمين : فلاسفتهم وصوفيتهم ، وبعد أن بذلنا تلك الجهود المتواضعة للمساهمة فى إلقاء ما تيسر لنا من الأضواء على هذه النظرية الهامة التى هى الرسالة الأولى والأخيرة للبشرية على هذا الكوكب ، والتى ليس لها غاية أسمى منها ، بل التى هى حكمة كينونتها فى هذا الوجود ، والتى كانت فى الماضى السحيق ، بل منذ نشأة الإنسانية تتجاوب مع حاجاتها فى أخفى دقائقها وأبعد ممانها ، ولا تزال إلى اليوم تلتقى فى خطوطها المريضة مع تلك الحاجات وهاتيك المطالب ، رغم محاولة فريق من بنى الإنسان أن يهوى بإنسانيته إلى الآلية التى لا روح فيها ولا حياة ، فضلاً عن أنها لا عزة فيها ولا كرامة .

كان الهدف الذى رمينا إليه من هذا الكتاب هو « المعرفة عند مفكرى المسلمين » كما يحدده عنوانه فى دقة ووضوح . ولكن لما كانت الثقافة البشرية كلها سلسلة متتابعة الحلقات ، متسقة التصورات فى الثام والتحام ، ولما كانت سنة النواميس الكونية تقتضى أن يؤثر السابق من حلقات تلك السلسلة فى اللاحق منها ، ولما كانت الوثبة الإسلامية التى لمت أقباسها ، وتفجرت أضواؤها فى جميع جوانب الكرة الأرضية قد اقتضت من المسلمين أن يحيطوا بمنتجات الهندوس والفرس والإغريق إحاطة شاملة وافية بالغرض المراد ، وأن يفهموها أدق الفهم ، ويهضموها أجود الهضم ، ويوجهوها أحكم التوجيه ، وأن يثعمقوا إلى أسرارها ودقائقها ، فيخرجوا من بين ما فيها من « فرث ودم لبنا خالصاً سائناً للشاربين » ، دون أن يكونوا فى أى شىء منها أذناًياً أو مقلدين .

لما كان كل ذلك كذلك ، فقد كان حتماً علينا - بعد الإشارة إلى طرائق

القرآن في البحوث النظرية — أن تقف هذه الوقفة المستأنية التي وقفناها بإزاء تلك المنتجات الإغريقية الخصبية التي لا يمكن فهم إنتاج فلاسفة المسلمين إلا من طريق بسطها وتحليلها ، وتمقب تأثيراتها المختلفة في تفكيرات أولئك الأماجد الأعلام الذين كانوا ولا يزالون مصاييح الشرق الإسلامي ، أستغفر الله ، بل مصاييح الإنسانية كلها .

كان مفكرو الإسلام مثاليين بأسمى ما في هذه الكلمة من معان ، فكانت غايتهم القسوى التي لا يرضون بها بديلا هي أن يصلوا أو أن يحاولوا الوصول بكل ما في وسعهم من قوة ، وأن يبذلوا كل ما لديهم من جهد في استكناه أسمى الملائق وأرقمها وأبعدها غوراً في الاستتار والاحتجاب . وكان إيمانهم بصبغة العقل لا يقف عند حد ، وثقتهم في قدرته تسمو إلى عتبة الكنه الإلهي . ومن ثم فقد لجأوا في مجوئهم عن الحقيقة المطلقة إلى التكوين العقلي الصاعد إلى أقصى قم الرتبة . والذي استفادوه من ثقافتهم الواسعة ودراساتهم العميقة تارة ، واستنجدوا فيه بروح الدين تارة أخرى ، وهم في كلتا الحالتين لا يكونون لحظة واحدة عن أن يكونوا فلاسفة مستضيئين بذلك النور الذي ينسكب على عقولهم من اللأ الأعلى « وَمَنْ لَمْ يَجْمَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ » .

وبهذه المناسبة ينبغي أن نعلن هنا أن المعرفة التنسكية التي هي إحدى شمس مجد الإسلام لا يمجدها في هذا العصر سوى فريق مادي ضيق الأفق غير جدير حتى بانتسابه إلى العلوم الطبيعية ، إذ أن العلماء الحقيقيين المحايدون يأتون حقا أن يقولوا الكلمة الحاسمة في الأحداث الأرضية ، أو في الظواهر الكونية التي لا يستطيعون تعليلها عن طريق مناهجهم الخاصة ، ولكنهم لا يمجحون أن هناك عددا لا يستهان به من تلك الأحداث وهاتيك الظواهر غير قابل للتعليل من الحيثية العلمية الراهنة ، لا سيما حين يتضح لهم أنه يتجاوز حدود الزمان والمكان التي هي أساس الإدراك الحسي ، فلا يسمهم إذ ذاك إلا أن يسلموا بأن وراء المحسات عالما آخر هو « ما فوق الطبيعة » . وفي هذا يقول العالم الفرنسي

المعاصر الشهير هنري كوربان الأستاذ بالسكيج دي فرانس في دراسته عن محي الدين بن عربي ما ملخصه :

إن الأوساط السيكلوجية تسجل هذه الأحداث في عناية، ولكنها لا تجرؤ على أن تستنبط منها نتيجة محددة ، بل هي لا تستطيع أن تقول كلمتها الحاسمة في توقف العلم عن الحكم في هذه الشؤون . ومر هذا الصمت هو أن تلك الأوساط تجهل العوالم العليا التي تنكشف للحيطات التنسكية ، والتي تجزم بوجود عالم ما هو أسمى من المحسات تمثل فيه آثار القوة الروحية التي تنفجر من القلوب ولا تجحدها العقول المستقيمة^(١) .

من أجل ذلك كله كانت منتجات مفكري الإسلام - وهي ثمار ثقافة موسوعية بل إنسانية خصبة - نافعة عظيمة الفائدة ، بل إن من يتخلفون إلى أعماقها يكونون أشد حصانة وتسليحا في هذا العممان الصاحب الذي تتضارب فيه التيارات الحديثة المتعارضة المهددة بالفكر الراهن . ومر هذه النفاسة التي اشتملت عليها منتجات مفكري الإسلام أن اللطق هو الجانب الرئيسي من جوانبها ، وأنه هو الضمان الأساسي الذي يمكن ورثة أولئك الأماجد من تمييز الحق من الباطل في أخطبوط الفكر الجديدة ، وأنهم يستطيعون تطبيق هذا المنطق العقلي العاصم عن الخطأ ، على نسبية « كانت » ووضعية أوجوست كونت اللذين وجها الفكر المعاصر هذه التوجيهات التي تعانى منها العقول المستقيمة الآن ما تعانى .

ومما يبنى التنويه عنه هنا تلك القطيعة العنيفة التي تمت بين الفلسفة والعلم ، والتي أسست على خلق تنافر مصطنع بين منهجيهما في المعرفة من جهة ، وعلى إقصاء فريق من المعاصرين الميتافيزيقا التقليدية عن محيط المشاكل الحديثة من جهة أخرى .

(1) Henri Corbin, L'Imagination Créatrice dans le soufisme d' Ibn Arabi P. 39 .

على أنه لا يفوتنا في هذا الصدد أن نعلم أن أشياع الفلسفة الإسلامية لا يرون بأساً بفكرة استقلال العلوم عن الفلسفة ، بل هم يرحبون بها آتم الترحيب ، لأنها تلقى من كاهل الفلسفة ذلك العبء الثقيل الذي كان يحول بينها وبين التفرغ لتأدية رسالتها الحقة على أكمل وجه وهي الرسالة التي تبدأ عندما تنتهى مهمة العالم ، فتبحث في نتائج تجاربه المادية عن « من أين ؟ وإلى أين ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟ » .

ولكن ليس معنى هذا أن الفلاسفة قبعوا في عقر مشاكلهم النظرية المحدودة ، ولم يشتغلوا بالعلم كلا ، وإنما هم كانوا يتزودون منه بأقصى ما تحتمله الطاقة البشرية . وقد ساعدتهم تمرينات عقولهم على التعمق فيه أكثر من المتخصصين أحيانا . ونعني منهم بالذكر فلاسفة المسلمين في العصور الوسيطة ، وديكارت واسبينوزا ، وليبنيز وغيرهم في العصور الحديثة .

أما الفكرة الثانية - وهي إقصاء الميتافيزيقا التقليدية عن المشاكل الراهنة - فإنهم يتلقونها بحذر شديد لا سيما أن عدداً لا يستهان به من الفلاسفة المعاصرين لا يزالون يسطون - في عبارات حديثة - شرعية المنزلة التي تشملها الميتافيزيقا التقليدية التي تحقق ائتلاف جميع درجات المعرفة . وفي الحق أن الخطوط العريضة للفلسفة الإسلامية إذا صيغت صياغة عصرية بعض الشيء ، تقدم إلى الإنسانية الحديثة اتفاقاً قوياً - ولو في المجموع - بينها وبين العلوم يضمن لهذه الأخيرة تمام الحرية في أن تتقدم وتنمو بالقدر الذي تسمح به طبيعتها . وهي فوق ذلك تتناز بالسمو إلى العالم العقلي الأعلى تارة ، وإلى التطلع إلى نجمة الدين تارة أخرى . ومن ثم فإن فريقاً من العلماء المعاصرين الممتازين - كالأستاذين فينيون الفرنسي ، وبيردوهيم البلجيكي - يقررون أن الميتافيزيقا « الأرسطو توماسية » وبالتالي « الأرسطو إسلامية » هي وحدها التي تبليو لهم على خير وطاق مع العلم ^(١) .

وليس هذا فحسب ، بل إنها بهذا المعنى توضح المنزلة الرفيعة التي رفع فلاسفة الإسلام العقل البشرى إليها ، فساهموا بهذا في إشباع أضواء العزة والكرامة الإنسانيةين ساطعة متلاثلة في سماء الزمن ، وعلى الأخص حين أبانوا لنا أن العرفان لا يتألف من النشاط العملي ، ولا من الكسب النفعي ، وإنما مناه تحقيق أسمى أنواع الوجود . وأولى درجات هذا السمو هي اقتناع الإنسان العارف بأن مكائمه الحقيقية ليست في محيط الدم كثيره من الكائنات التي تشاركه في الحياة الغريزية ، وإدراكه أن له الحق في وجود أرفع من الحياة المادية يحيا بفضلها حياة لا يحدها النوع . وهي تستطيع أن تحقق في مرآة نفسه صورة من العالم المقول .

وتلك إحدى الغايات التي رمى إليها القرآن من ذلك الحض الحازم على تحصيل المعرفة ونشرها بكل الوسائل الممكنة ، والنص على أنها هي البعث الأول على الرهبة الإلهية في عقول المؤمنين « إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ »

وفي الحق أن المرء حين يتمثل الوضع السامي الجدير بالعقل البشرى ، والذي لم يرض بغيره فلاسفة الإسلام بديلا ، يعرف كيف يقدر اتساع الهوة التي تفصل بين تمثلات فلاسفة الإسلام ، وما يدعى اليوم بالفلسفة الوجدانية الجديدة التي حولت العقل الذي هو القبس السماوي أو الوميض الأبدي ، وهوت به من صفه الفطري إلى صف الآلة النفعية أو الأداة التي ترمى إلى تحقيق ملاءمة الأفراد مع الوسط الذي يحيون فيه حياة مادية في أكثر مظاهرها . أما حيثية كون العقل ملكة شأنها المعرفة العليا ، أو إدراك « المطلق » ، فهي عند هذه الفلسفة الوجدانية المعاصرة تشغل صفا ثانويا بعد الغريزة والعقل الباطن أو اللاشعور . ولذا لم يكن من الأمور المدهشة في هذه الحقبة التي نعيش فيها أن يهب فريق من الفلاسفة العقليين والروحانيين للنضج عن المدارس العقلية التقليدية والحديثة ، ولمهاجمة المذاهب النفعية المعاصرة كالبرجسونية والبراجمية

لهذا كله علينا بأولئك الفلاسفة الإسلاميين الذين صعدوا إلى قمة التشريف

البشرى كله ، والدين تحتم منزلتهم الحقيقية على كل من يجب الحقيقة الفلسفية ويحترم العقل الإنساني أن يحملهم في طليعة عنايته بالدرس والتحليل .

وفوق ذلك فإنهم أسلافنا الجديرون بتمجيدنا إياهم إذا أردنا أن نبرهن على أننا أحياء نسير في قافلة الحياة العقلية ، إذ أن تقدير أصحاب الرسالات في الأمم أمر خطير ، لأنه لا يتعلق بأولئك الأفراد إلا تعلقاً ثانوياً أو عرضياً . أما الفاحية الأساسية فيه ، فهي نهضة الأمة وتقدمها بل حياتها المعنوية كلها . وبينى الأ يعيب عن الأذهان أن صاحب الرسالة السكرية هو أسمى وأتم وأجدر بالتكريم والتمجيد من جميع أصحاب الرسالات الأخرى المتعلقة بالجوانب المادية من الحياة ، لأن نمار هذه الأخيرة قائمة على الجانب الحيوانى فى الإنسان . وتقدم هذا الجانب وحده خطر على مميزات الإنسانية ، بل على كل معالمها ، لأنها استطاعت أن تعيش آلاف السنين يغير هذه الاختراعات المادية ، والكشوف العلمية ، ولكنها لم تستطع ولن تستطيع أن تعيش يوماً واحداً بغير المعنويات التى هى مناط المبادئ السامية والأهداف الرفيعة ، وهى الفارق الأول بين الإنسان والكائنات الدنيا ، بل إن طائفة من تلك الاختراعات المادية كانت وبالاعلى الإنسانية أكثر مما أفادتها ، لأنها حولتها إلى وحوش ضارية لا تعرف فى سبيل أغراضها وأهوائها خلقاً ولا مبدأ .

المراجع العربية

١ - مراجع أصيلة

القرآن الكريم

أفلاطون

(١) الجمهورية

(٢) طيباوس

(٣) النواميس

(٤) فيدون

(٥) فيدروس

(٦) يارمينيديس

(٧) السوفسطائي

(٨) پروتاجوراس

(٩) السياسة

(١٠) تيتاتوس

أرسطو

(١١) علم الطبيعة

(١٢) الكون والفساد

(١٣) النفس

(١٤) ما بعد الطبيعة

(١٥) الأخلاق إلى نيقوماخوس

(١٦) السياسة

(١٧) الأورغانون

الأفلاطونية الحديثة

(١٨) التاسوعات

(١٩) الملل

(٢٠) ربوية أرسطو

(٢١) التفاحة

(٢٢) إيساغوجي

الفارابي

(٢٣) مقالة في معنى العقل

(٢٤) الجمع بين الحكيمين

(٢٥) أسئلة فلسفية والرد عليها

(٢٦) عيون المسائل

(٢٧) فصوص الحكم

(٢٨) إحصاء العلوم

(٢٩) المدينة الفاضلة

(٣٠) السياسة المدنية

	إبن سينا
رسالة النفس (٤٦)	(٣١) الشفاء
الغزالي	(٣٢) النجاة
(٤٧) تهافت الفلاسفة	(٣٣) الإشارات
(٤٨) إحياء علوم الدين	(٣٤) رسالة الحدود
(٤٩) المنقذ من الضلال	(٣٥) رسالة معرفة النفس الناطقة وأحوالها
(٥٠) مشكاة الأنوار	(٣٦) رسالة القوى النفسية
(٥١) ميزان العمل	(٣٧) رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها
(٥٢) معارج القدس	(٣٨) حكمة المروزي
عبي الدين بن عربي	(٣٩) حى بن يقظان
(٥٣) الفتوحات المكية	(٤٠) رسالة الطير
(٥٤) فصوص الحكم	إبن باجة
(٥٥) لطائف الأسرار	(٤١) تدبير المتوحد

ب — مراجع ثانوية

الشهر ستاني	إبن طفيل
(٥٦) الملل والنحل	(٤٢) حى بن يقظان
(٥٧) نهاية الأقدام	إبن رشد
القنطري	(٤٣) تهافت التهافت
(٥٨) تاريخ الحكماء	(٤٤) فصل المقال
إبن أبى أصيبعة	(٤٥) مناهج الأدلة
(٥٩) عيون الأنبياء	

أحمد فؤاد الأهواني	ابن النديم
(٦٩) أفلاطون	(٦٠) الفهرست
سليمان دنيا	المسمودي
(٧٠) الحقيقة عند النزالي	(٦١) التنبية والإشراف
محمود قاسم	(٦٢) مروج الذهب
(٧١) في النفس والمقل	حاجي خليفة
جامعة الدول العربية	(٦٣) كشف الظنون
الإدارة الثقافية	ساتاتلانا
(٧٢) الكتاب النهي للمهرجان الألني لذكري ابن سينا	(٦٤) تاريخ المذاهب الفلسفية
المجلس الأعلى	دي بوير
لرعاية الفنون	محمد عبد الهادي أبوريدة
والآداب والعلوم	(٦٥) تاريخ الفلسفة في الإسلام
الاجتماعية	يوسف كرم
(٧٣) مهرجان النزالي في دمشق	(٦٦) تاريخ الفلسفة اليونانية
طه عبد الباقي سرور	عباس محمود العقاد
(٧٤) محيي الدين بن عربي	(٦٧) ابن سينا
	أحمد أمين وزكي نجيب محمود
	(٦٨) قصة الفلسفة اليونانية

Bibliographie

Ouvrages en Langues européennes

- Aristote, *Métaphysique*, 3 vol. trad. Collé, Paris 1922 ; De L' Ame, tr. Rodier, Paris 1900, . *Physique*, tr. Carteron, Paris 1926.
- Berger Gaston, *Recherches sur les Conditions de la Connaissance*, Paris 1941.
- Blondel Maurice, *La Pensée*, 2 vol. Paris 1948 — 1954 .
- Bréhier Emile, *Histoire de la Philosophie* 3 vol. Paris 1932 Alcan.
- Brunschvicg, L' expérience humaine et La Causalité physique Paris 1949 .
- Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris 1900 ; *Gazali*, Paris 1903 ; *Les penseurs de L' Islam*, Paris .
- Corbin Henry, *L' Imagination Créatrice dans le soufisme d' Ibn 'Arabi*, Flammarion, Paris .
- Dieterici , *La Théologie d' Aristote*, Leipzig 1883.
- Duhem Pierre, *Le système du monde*, 3 Vol. Paris. *La théorie physique*, Louvain, 1906.
- Eddington A. S. , *La nature du monde physique*, Paris, Payot, 1929.
- Franck Simon, *La Connaissance et l' Etre*, Paris, Aubier.
- Garrigou — Lagrange, *Le Sens Commun*, Paris, Desclée de Browder.
- Gauthier Léon, *Ibn Tofail, Sa vie, Son Oeuvre*, Paris, 1909.
- Gosselin Roland, *Essai d' une étude Critique de la Connaissance* ., Paris, . Vrin, 1932 .
- Janet et Séeilles *Histoire de la Philosophie* Paris 1932, Delagrave.
- Mach E., *La Connaissance. et l' Erreur*, Paris, ammar ion.
- Madkour , M. I. , *La place de Farabi dans l' école phil., musulmane*, Paris. 1934.
- Maritain Jacques, *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer
- Primauté du Spirituel*, Paris, Plon.
- Meyerson E. , *Le cheminement de la pensée*, Paris 1931.
- De l' explication dans les Sciences*, Paris, Payot.
- Munck S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, nouvelle édition, Vrin, Paris.

- Pacotté J., La Connaissance (: mathématique, technique, humaine, métaphysique) Alcan, Paris.
- Palacios Asín, El Islam cristianizado estudio del sufismo a través de la obras de Abenarabi de Murcie, Madrid, 1931.
- Platon, Les Dialogues de Platon, trad. Victor Cousin, 12 Vol., Paris, 1822 — 1840 ; tra . de l' association Guillaume Budé, Paris,
- Poincaré Henri, La science et l' hypothèse, Paris, Flammarion, La Valeur de la science, Paris, Flammarion.
- Renan Ernest, Averroès et l' averroïsme, Paris, 1852.
- Rey Abel, La Philosophie moderne, Paris Flammarion.
- Rodier G., Etudes de philosophie grecque, Paris, 1926.
- Rougier Louis, La Théorie de la Connaissance Paris, 1955, chez Gauthier-Villars,
- Saliba D., Etude sur la métaphysique d' Avicenne, Paris, 1929.
- J. de Tonquédec, Le mystère de la Connaissance Paris .
- Termier Pierre, La joie de Connaître, Bibli . fran. de Philosophie, Paris..

من منتجات المؤلف

في الفلسفة والأخلاق

- (١) الفلسفة الشرقية
- (٢) الجزء الأول من الفلسفة الإغريقية
- (٣) الجزء الثاني من الفلسفة الإغريقية
- (٤) الفلسفة العامة
- (٥) مشكلة الألوهية
- (٦) المذاهب الفلسفية العظيمة في المصور الحديثة
- (٧) الفلسفة الإسلامية في المغرب
- (٨) أفلاطون
- (٩) المعرفة عند مفكرى المسلمين
- (١٠) من أمجاد مفكرى المسلمين
- (١١) الأخلاق النظرية
- (١٢) المشكلة الأخلاقية والفكر العاصر (مترجم)
- (١٣) الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة
- (١٤) إخوان الصفاء
- (١٥) التصوف المقارن

في الاجتماع

- (١٦) حياتنا الاجتماعية ومشكلاتها العظيمة
- (١٧) مشكلات الساعة في مجتمعا

- (١٨) الجزء الأول من الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر (مترجم)
(١٩) الجزء الثاني من الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر (مترجم)
(٢٠) الفلاحون (مترجم)
(٢١) كيف أعددنا النفوس للتورة

في الإسلاميات

- (٢٢) من كنوز الإسلام
(٢٣) هذا هو الإسلام
(٢٤) الإسلام من خلال مبادئه التأسيسية
(٢٥) الإسلام وحاجات المجتمعات الراقية
(٢٦) نظرات استشرافية في الإسلام
(٢٧) أيام خالدة في تاريخ الإسلام

في الأدب

- (٢٨) نقثات ولحات
(٢٩) حنين وعواصف
(٣٠) الجزء الأول من الأدب الهيليني
(٣١) الجزء الثاني من الأدب الهيليني
(٣٢) الجزء الثالث من الأدب الهيليني
(٣٣) أدباء الرومانتيكية الفرنسية
(٣٤) أدب التورة
(٣٥) الأدب المقارن (مترجم)

- (٣٦) فولتير (مترجم)
(٣٧) كولومبا (مترجمة)
(٣٨) الضحيفة (مترجمة)
(٣٩) الملك والشيطان (مترجمة)
(٤٠) جوليا دي تريكور (مترجمة)
(٤١) المسبحة الوردية (مترجمة)
(٤٢) إيليكترا (مترجمة)
(٤٣) أجلافين وصيليزيت (مترجمة)
(٤٤) من صهاريج المعرفة
(٤٥) مصاييح المسرح الإغريقي
(٤٦) من أعلام المسرح الأوروبي
(٤٧) الحركة الروائية في أوروبا
(٤٨) الروايات الواقعية في القرن التاسع عشر
(٤٩) الاتجاهات الروائية في القرن التاسع عشر
(٥٠) من أعلام الكتاب الاجتماعيين
(٥١) المال والشرف (مترجم)

فهرست الموضوعات

صفحة	موضوع
٣	مقدمة
١٧	القسم الأول : محيطات المعرفة
١٩	الفصل الأول : المرفقان العامة والعلمية
٢٣	الدرجة الدنيا أو المعرفة العامة
٢٥	المعرفة العلمية
٢٩	معرفة العالم المحس
٣٣	طوابع السلم
٣٥	الروح العلمية
٣٦	منهج العلوم الطبيعية
٣٧	المعرفة الرياضية
٣٨	موضوع الرياضة
٣٩	طابع الرياضة
٣٩	المنهج الرياضي
٤١	الفصل الثاني : المعرفة الفلسفية
٤٣	تنوعات الميتافيزيقا
٤٥	علائق الفلسفة بالعلم
٤٧	موازنة بين الفلسفة والعلم
٤٨	إختلاف المناهج
٥٠	صلة الفلسفة بالعلم
٥٥	نظرة في المشكلة الأخلاقية

صفحة	موضوع
٥٧	فكرة الحقيقة
٦٠	الفصل الثالث : المعرفة العقلية وعلاقتها بذهاب الفلاسفة
٦٠	تمهيد
٦١	قيمة المعرفة وفكرة الحقيقة
٦٢	المذاهب العقلية
٦٣	مبادئ المذهب العقلي التقليدي
٦٤	صوره الجوهرية
٦٧	المذهب العقلي والنسبية الكاتية
٦٩	المذهب العقلي الحديث
٧٣	المذهب التجريبي
٧٥	نظرة خاطفة في التجريبية
٧٨	الفصل الرابع : المعرفة التنسكية
٧٨	إلحاح عاجلة
٨٤	منزلة التنسك في الميتافيزيقا
٨٨	مظاهر فكرة الألوهية أمام الإنسان
٨٨	(١) البيئة الدينية
٨٨	(٢) المحيط النظري
٨٩	(٣) الإشراف
٩٧	الفصل الخامس : ضرورة الدين للتنسك
٩٨	الدين وعلاقته بالعلم

صفحة	موضوع
١١٩	القسم الثاني : منابع المعرفة عند المسلمين
١٢١	الفصل السادس : المعرفة في القرآن
١٢١	(١) الجانب الفكري
١٢٤	طرق المعرفة
١٢٦	الطريق الأول أو طريق النظر إلى ملك السماوات والأرض
١٢٦	الرحلة الأولى
١٢٧	الرحلة الثانية
١٣١	الطريق الثاني أو طريق الأسباب والمسببات
١٣٢	الأتجاه الرفيع أو منهج النظر النفسي
١٣٤	الطريق الثالث أو طريق الشعور الباطني
١٣٦	الطريق الرابع أو طريق المعقولات المحضنة
١٣٧	الطريق الخامس أو طريق البديهيات العقلية النقية
١٣٨	الطريق السادس أو الطريق التنسكي
١٤٠	(٢) الجانب العلمي
١٤٧	الفصل السابع : المعارف الإفريقية وكيف انزلت إلى العالم الإسلامي
١٤٧	تمهيد
١٤٨	كيف بدأ تأثير الفلسفة الإفريقية في الفكر الإسلامي
١٥٢	أسباب الترجمة
١٥٥	ترجمة المهدي الأول
١٥٥	(١) ابن المقفع
١٥٦	(٢) الفزاري الفلكي
١٥٦	ترجمة المهدي الثاني
١٦٥	(١) حنين بن إسحاق

صفحة	موضوع
١٥٨	(٢) إسحاق بن حسين
١٥٨	(٣) حبيش الأعمش
١٥٨	(٤) يحيى بن البطريق
١٥٩	(٥) ابن ناعمة
١٥٩	(٦) قسطل بن لوقا
١٥٩	ترجمة العهد الثالث
١٥٩	(١) أبو بشر متى بن يونس
١٥٩	(٢) يحيى بن عدى
١٦٠	(٣) أبو على عيسى بن زرعة
١٦٠	(٤) الكندى
١٦٠	(٥) الفارابى
١٦٠	فلسفة المترجمين
١٦٢	أثر الترجمة إلى العربية
١٦٤	الفصل الثامن : تأثير أفلاطون
١٦٧	ضرورة التهج
١٧٠	شموه بنقص هذه الطريقة
١٧٤	أنواع المعرفة
١٧٤	(١) المعرفة الحسية
١٧٤	(٢) المعرفة الظنية
١٧٤	المعرفة الاستدلالية

صفحة	موضوع
١٧٥	المعرفة اليقينية
١٧٦	المثل
١٧٦	تمهيد
١٧٧	تعريف المثل
١٧٨	طبيعة المثل
١٨٠	الفصل التاسع : تأثير أرسطو
١٨٠	النفس ونظرية المعرفة
١٨٣	القوة العاذية
١٨٤	القوة الإحساسية
١٨٦	القوة الناطقة
١٩٢	تأثير الأفلاطونية الحديثة في فلاسفة المسلمين تحت اسم أرسطو
١٩٧	القسم الثالث : معارف مفكرى المسلمين
١٩٩	نظرة عامة : هل مفكرو المسلمين فلاسفة ؟
٢٠٥	منزلهم في الفلسفة العامة
٢٠٨	الفصل المباشر : المعرفة عند الفارابى
٢٠٨	تمهيد
٢٠٨	إلماعه عن حياته الدراسية
٢١٠	إطاره الفلسفى
٢١٤	المنطق

صفحة	موضوع
٢١٩	المعرفة العقلية
٢٢٠	القوة المارفة أو النفس
٢٢١	أقسام النفس ووظائفها
٢٣٢	كيفية تحقق العرفان
٢٣٥	المعرفة النفسكية
٢٣٧	الفصل الحادى عشر : المعرفة عند ابن سينا
٢٣٧	تمهيد
٢٣٨	المعرفة العقلية
٢٣٨	تعريف الفلسفة وأقسامها
٢٤٥	النفس
٢٤٦	النفس البشرية
٢٥٢	المعرفة السينية وأنواعها
٢٦٠	المعرفة التصوفية
٢٦٠	رأيه التصوفى فى النفس
٢٦٢	طريق المعرفة اللدنية
٢٦٤	مراحل العرفان
٢٦٩	الفصل الثانى عشر : المعرفة عند ابن باجة وابن طفيل
٢٦٩	تمهيد
٢٧٢	المعرفة فى كتاب تدير المتوحد

صفحة	موضوع
٢٧٨	المعرفة في رسالة حى بن يقطان
٢٩٢	الفصل الثالث عشر : المعرفة عند ابن رشد
٣٠٨	الطريق إلى المعرفة
٣١٣	القسم الرابع : المعرفة عند صوفية المسلمين
٣١٥	الفصل الرابع عشر : المعرفة عند النزالي
٣١٥	سمة ثقافته
٣١٦	يروز ممارفه
٣١٧	تقلبه في منتجات الآخرين
٣١٨	تسطه إلى الحقيقة
٣١٨	نبذه التقليد
٣١٩	استحبال الشك عنده
٣٢٠	انهيار الثقة في العقل
٣٢٢	تشبهه بالثقافة
٣٢٤	مراحل العروج في المعرفة التصوفية
٣٢٧	تأثره بالفلسفة وتضاربه
٣٣٠	منشأ هذا التضارب
٣٣٢	إيمانه في الانصباغ بالفلسفة
٣٣٤	تدله في حب الفلسفة
٣٣٩	الفصل الخامس عشر : المعرفة عند محي الدين بن عربي

صفحة	موضوع
٣٣٩	نسبه ومولده ونشأته.....
٣٤٥	الفلسفة والتصوف أو المعرفة العقلية والمعرفة اللدنية.....
٣٤٥	لا وحدة ولا حلول.....
٣٦٣	خاتمة.....
٣٦٩	المراجع العربية.....
٣٦٩	مراجع أصيلة.....
٣٧٠	مراجع ثانوية.....
٣٧٣	مراجع فرنسية.....
٣٧٥	من منتجات المؤلف.....



Bibliotheca Alexandrina



0351720

